

RESSENYES

1) Bruno, *Opere Lulliane*

Com es desprèn de l'assaig introductori de Michele Ciliberto, la recepció de Giordano Bruno en l'època moderna ha recorregut un camí en certa manera paral·lel al de Llull. Al s. XIX i al començament del s. XX, la crítica positivista de Bruno va separar les seves obres italianes i les llatines més estrictament filosòfiques, sobre les quals es volia assentar la grandesa de Bruno, de les mnemotècniques i les lul·lianes, d'una qualificació més aviat negativa. L'any 1921 Vincenzo Spampinato, per exemple, va declarar que aquestes darreres «non sono dell'incorporabile valore che il Nolano credeva». Volien separar el «que era viu» del «que era mort», com amb Ramon Llull, quan se separaven les «grans» obres místiques i literàries de les obres de l'Art, «més eixutes i indigestes» (paraules de Salvador Galmés). Amb Giordano Bruno la cosa va començar a canviar després de la segona guerra mundial, amb una giravolta radical de part d'Eugenio Garin i els seus deixebles Cesare Vasoli i Paolo Rossi en el rescat de la màgia, l'hermetisme i el lul·lisme en l'estudi del pensament renaixentista (contemporàniament al rescat de l'Art lul·lià per Yates i Pring-Mill). Es va començar a veure el lul·lisme de Bruno no com una mena d'aberració d'un filòsof genial, sinó com a peça essencial del seu pensament. Es va veure, a través de l'edició Zetzer, que no tan sols, «il lullismo divenne uno dei più importanti canali di penetrazione della memoria e del pensiero di Bruno»,¹ sinó que es vol subratllar (p. xl) «la centralità della vocazione riformatrice della “musa nolana”, cioè della sua tensione strutturale alla *praxis*, a tutti i livelli dell'esperienza umana —dalla mnemotecnica al lullismo, alla magia, fino all'“eroico furore”, nel quale [...] potenziano strutture e motivi propri delle “arti” bruniane (a conferma, se fosse

¹ Saverio Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, intr. Eugenio Garin (Florència: Le Lettere, 1990), p. 15.

mai necessario, della forte unità del pensiero de Bruno)». Als estudiosos lectors lul·lians segurament els semblarà familiar aquest programa d'intentar mostrar la unitat del pensament brunià, tot dirigit a una *praxis* i a una mena de missió. I és al lloc que ocupa el lul·lisme en aquest programa que es dedica aquest volum.

Els editors aconsegueixen aquest programa agrupant quatre dels comentaris lul·lians de Giordano Bruno:

1. *De compendiosa architectura lulliana* (París, 1582),
2. *De lampade combinatoria lulliana* (Wittenberg, 1587, i reeditat amb el núm. 4 a Praga l'any següent),
3. *Animadversiones circa lampadem lullianam* (conservat en un sol manuscrit de 1587), i
4. *De lulliano specierum scrutinio* (Praga, 1588).

Als quals caldria afegir:

1. Una carta a les autoritats de la Universitat de Wittenberg (p. xli), qualificada de «forse il testo più noto e più citato delle opere lulliane», que a molts exemplars (no tots) es va afegir com a proemi al núm. 2, i que fou substituït pel núm. 4 a la reimpressió de Praga.

La citada introducció de Michele Ciliberto és seguida per una nota filològica de Rita Sturlese, que també ha curat l'edició crítica dels textos llatins. La traducció italiana acarada als textos llatins, com els llargs comentaris que segueixen cada obra, han estat realitzats per Marco Matteoli i Nicoleta Tirinnanzi. És un equip (de vegades amb alguns membres diferents) que ha estat fent la mateixa tasca d'edició i traducció d'obres de Bruno amb les *Opere magiche* de 2000 i les *Opere mnemotechiche* de 2004 i 2009 amb la mateixa casa editorial.

El primer que cal assenyalar és la importància de tenir accessibles aquests textos. En general les obres llatines i mnemotècniques de Bruno han tingut una circulació menor que les italianes i filosòfiques. De les quatre obres publicades ara, fora de les edicions completes de les obres llatines de Bruno del s. XIX (Gfrörer de 1836 i Tocco de 1879-1891, que no es troben en moltes biblioteques més modernes o universitàries), la segona i la quarta (sense la cinquena) foren incloses en l'antologia de Zetzner, així que eren relativament accessibles, mentre que la primera no s'havia tornat a editar des de 1582, i la tercera només existia en un manuscrit a Augsburg. Això fa que una antologia d'escrits lul·lians del nolà és particularment benvinguda.

També és utilíssim tenir aquestes obres traduïdes i comentades. A peu de pàgina del text d'una obra hi ha dos nivells de notes: el primer, de l'aparat crític; el segon, de les fonts i llocs paral·lels. Després de cada obra hi ha, com ja hem

dit, un comentari explicatiu, tant o més llarg que l'obra comentada. Aquí tota la tremuja del món intel·lectual i acadèmic al qual Bruno es confronta és molt ben explicada. És el cas, especialment, de la carta a les autoritats de la Universitat de Wittenberg (el núm. 5 més amunt), on s'expliquen les tàctiques del nolà davant del públic acadèmic, el seu antiramisme (al qual presentava Llull com a alternativa), les complicacions dels elogis i crítiques, tots dos igualment encesos, de Paracels, i en general els fils del programa brunià cara als seus predecessors i contemporanis del Renaixement.

En contrast amb aquesta labor tan informativa, la relació amb Llull no ha estat entesa correctament. Els editors no han sabut valorar el que la seva recepció renaixentista implicava per als comentaris de Bruno, o, millor dit, què era el que ell estava comentant. Citar textos de *ROL* com a fonts o passatges paral·lels és com voler construir un pont sobre un riu sense fer els pilars centrals que el sostindran.

Per tal de no allargar massa aquesta ressenya, intentarem explicar els problemes del volum amb un sol exemple, el de la presentació i explicació de la Figura A de l'Art ternària reproduïda del *De compendiosa architectura* (p. 26). Segons una nota a peu de pàgina, han copiat la de l'*Ars brevis* a *ROL* XII, 197, sense saber que aquesta representació de la figura, amb el cercle addicional d'adjectius (*bonum* de *bonitas*, *magnum* de *magnitudo*, etc.) i la xarxa de línies connectant tots els termes, era, com s'ha comentat en la bibliografia lul·liana ja fa temps, un error de l'editor; tots aquests afegits no apareixen en cap manuscrit antic de l'*Ars brevis*. En canvi, sí que tenen una llarga trajectòria dins del lul·lisme. Apareixen (no sé si per primera vegada) l'any 1514 a l'edició de Lavinjeta de l'*Ars brevis*, i es repeteixen (reutilitzant la mateixa planxa) a la seva *Explanatio compendiosa-que applicatio artis Raymundi Lulli* de 1523. Aquesta versió de la figura és copiada l'any 1578 per l'impressor Gilles Gourbin, per a la reimpressió de l'*Ars brevis* de Lavinjeta i per a la seva edició de *De auditu kabbalistico*, i finalment per a la figura de *De compendiosa architectura* de Bruno –tots tres també utilitzant una mateixa planxa. D'aquestes fonts, es va anar reproduint fins arribar a la de *ROL* –la versió de la Figura A de *De lampade combinatoria* citada més amunt, en canvi, és una còpia bastant tosca de l'anterior de París.

Més que un problema de desconexió amb les recerques més recents sobre Llull, però, aquest error mostra que no han vist que el que Bruno està comentant no és el Llull «autèntic», sinó el Llull passat per aquest sedàs renaixentista. Era el Llull que circulava per París, on Bruno es va allotjar a la casa del *libraire-juré* Gilles Gourbin, el qual acabava de posar al mercat una combinació del Llull genuí, de Lavinjeta i de l'espúria *De auditu kabbalistico*. Aquests components, combinats amb els *Commentaria in Artem brevem* d'Agrippa, marcarien definitivament el trajecte del beat fins al principi del s. XVIII.

És per això que Bruno, per exemple, explica la Primera Figura dient que s'anomena A perquè conté els predicats absoluts, i que en la Primera Causa són convertibles entre ells, cosa significada per les línies que els connecten. Poden ser abstractes (*bonitas*) o concrets (*bonum*), substantius o «adjectivats», cosa il·lustrada en els dos cercles de la Figura. De tot això, l'únic que es troba en Llull és la convertibilitat o inconvertibilitat (que els editors tradueixen com a «per conversione che intransitivamente»). La resta, la raó per la lletra A, el nom «predicats» per als principis de l'Art, la qualificació d'«absoluts», les línies connectives, i els conceptes d'abstracte / concret o substantiu / adjectiu no són en Llull.

El comentari sobre aquest apartat del *De compendiosa architectura lulliana*, després d'una breu introducció sobre la naturalesa de les figures, explica (p. 141) que el primer punt essencial de la representació gràfica és que «tutti i termini devono esser considerati “equipotenti”, cioè messi sullo stesso piano dal punto di vista della loro “dignità”». Això d'«equipotenti» ve de l'«aequalitas» de Bruno, traduïda (a la p. 29) com a «equiparazione», paraula que Llull emprà en un altre sentit. Pel que fa a «dignità», com ja se sap, no es troba en aquest context en Llull (ni en tota l'*Ars brevis*), i tampoc l'he trobat en Bruno. El comentari afegeix que com a conseqüència d'això, «nel momento in qui vengono associati, possono essere “convertiti”», cosa que no diu Bruno (ni Llull), que limita aquesta convertibilitat a la Primera Causa. A la pàgina següent, diuen que «secondo Lullo», les proposicions que brollen d'aquesta figura han de ser considerades en un sentit «assoluto», és a dir a un nivell «massimo», en el qual cada atribut (sic!) és perfectament equiparable als altres i per tant «convertibile». Això és atribuir a Llull una cosa que no diuen ni ell (a l'Art ternària s'ha desvinculat la Figura A de Déu) ni Bruno.

I sobretot no han sabut valorar el replantejament renaixentista dels principis de l'Art lul·liana que tracta de concrets i abstractes, i més encara de substantius i adjectius. És significatiu perquè volen transformar la lògica subjacent a aquesta Art, basada (simplificant molt) en formes platòniques, en una lògica semàntica aristotèlica / escolàstica més acceptable en cercles acadèmics. Per això la importància de la nova versió de la Figura A introduïda al s. xvi, amb els dos cercles de substantius i adjectius, per tal de muntar un sistema que pogués evitar l'«error» de Llull de dir, per exemple, que «bonitas est magna» es podia convertir amb «magnitudo est bona». Lingüísticament és del tot incorrecte, platònicament no.

Una queixa final: confeccionar un llibre com aquest que parla de tants personatges, obres i temes, i no incloure-hi un índex final, és impedir que sigui un objecte manejable de recerca.

A. Bonner

2) Ramon Llull, *Arte de derecho*

89) Ramis Barceló, «La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI»

Ressenyam aquests dos treballs de manera conjunta perquè, en certa manera, el segon és una continuació –o la derivació– del primer. Ramon Llull va escriure quatre obres en les quals aplica l'Art al dret: el *Liber principiorum iuris*, l'*Ars iuris*, l'*Ars de iure* i l'*Ars brevis de inventione iuris*. I també se n'ocupà en d'altres, com en el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre del gentil e dels tres savis*, el *Blaquerna* i el *Llibre de meravelles*. I fins i tot fa referència a qüestions de dret a la *Doctrina pueril*, al *Llibre de l'orde de cavalleria*, etc. L'objectiu, especialment pel que fa a les obres més tècniques, consisteix a reduir els drets particulars, fonamentalment el civil i el canònic, a principis universals del saber jurídic, en el marc del que és la proposta lul·liana global: escriure sobre els principis generals dels naixents sabers universitaris. I això en un moment –el segle XIII– en què assistim a l'autonomia i la separació dels sabers, ja que les diferents branques d'aquests funcionen sense uns principis generals que ho englobin tot. D'ací l'esforç de Llull per vincular el dret als principis de la filosofia i de la teologia, fent ús de l'habitual tècnica combinatòria, tan complexa i no gens fàcil, com sabem.

Val a dir que l'obra jurídica del beat tradicionalment ha estat valorada en un sentit poc positiu i, sobretot, de manera descontextualitzada: per als receptors del moment –juristes, filòsofs i teòlegs– semblava que la cosa no anava amb ells, quan en realitat tenia un sentit transversal. De fet, es tractava d'una manera diferent d'entendre el dret, el resultat final de la qual no era que el jutge fos molt entès en lleis sinó que exercís l'ofici amb rectitud i saviesa, d'acord amb la raó.

L'*Ars de iure* que ara ressenyam, fruit de l'excel·lent tasca traductora a l'espanyol, i de l'estudi i anotació que ens n'ofereixen els editors, constitueix una bona mostra de la faceta jurídica del Doctor Il·luminat. A més, l'interès d'aquest volum es veu acrescut pel fet que, de l'obra, no en coneixem cap versió catalana, i que al llarg del temps tingué poca difusió, com ho testimonia el fet de disposar-ne d'escassos manuscrits. En conseqüència, hi ha pocs treballs que se n'hagin ocupat.

L'edició que tenim a les mans està pensada tant de cara a l'especialista en Llull com per als experts en dret. Per als primers, a més, és doblement important, atès el fet que els estudis jurídics sobre el beat no són gaire abundants. El treball va precedit d'un estudi preliminar elaborat per Rafael Ramis, en el qual repassa la figura de Llull, les obres que va escriure sobre matèria jurídica i, amb detall, analitza l'*Ars de iure*. En aquest sentit és interessant veure el context

montpellerès de l'obra, un lloc on excel·lien els estudis jurídics, juntament amb els mèdics. I és que el Doctor Il·luminat escriu les seves obres sobre dret en contacte amb els problemes juridicopolítics del moment, reflectits a Montpeller. El debat, de caràcter jurídic i polític, se centrava entre els professors partidaris dels costums antics i els que ho eren del dret d'origen justinià, derivat de la influència de l'*Studium Generale* napolità creat per Frederic II Hohenstaufen el 1224, en el marc del seu enfrontament amb el papat, per tal de formar tècnics competents per a la cancelleria que no fossin membres de l'Església.

L'obra fou acabada el 1304 a Montpeller, per tant en contacte privilegiat amb els juristes més destacats de l'època. Pel que fa al contingut, sota la forma aparent d'un tractat jurídic, el text va molt més enllà, ja que tracta qüestions teològiques, jurídiques i canòniques. Com hem comentat, amb aquesta visió, Llull volia resoldre tots els problemes dels juristes i canonistes. Era, doncs, una visió unitària que pretenia evitar que legistes, canonistes, teòlegs i filòsofs trossegessin una realitat que només es podia entendre des d'una visió unitària. I això a partir d'un punt comú, que era el dret natural. Aquest es fa present mitjançant una operació de combinatòria de principis amb la idea de la justícia com a virtut, que no es pot estudiar de forma independent de l'Art. Al contrari, aquesta fins i tot ajuda a resoldre els problemes de complexitat i falta de sistematització com, per exemple, quan un costum va contra el dret natural. De fet, la subordinació del dret a l'Art té encara un últim avantatge: la simplificació dels problemes.

Rafael Ramis clou la introducció amb aquestes paraules: «el *Arte de derecho* muestra la existencia de una forma distinta de entender el derecho, elaborado con otros mimbres, que nunca llegó a cuajar en la cultura europea» (p. 86). Efectivament, és així, ja que el desencontre entre els juristes i el pensament jurídic lul·lià és la característica dels segles XIV i XV. Però, de camí cap al Renaixement, les idees jurídiques del Doctor Il·luminat sí que varen interessar alguns dels pensadors més destacats. Aquesta influència entre determinats teòlegs-juristes i l'humanisme jurídic és la que el mateix Ramis analitza en la segona aportació que comentam. I ho fa a través de l'estudi de quatre autors: Ramon Sibiuda, Eimeric de Campo (també conegut com a Eimeric van de Velde), Bernard Lavinjeta i Pierre Grégoire (o Petrus Tholosanus). Com indica R. Ramis mateix, les pàgines que escriu constitueixen una primera introducció a la matèria, atès que som davant una temàtica gens estudiada. D'ací, doncs, l'interès inicial d'aquest treball, que en ofereix noves perspectives a través del desbrossament de nous camins, ja que –insistim-hi– la influència de Llull en el món de les idees jurídiques ha estat poc tractada tant pel que fa als estudis lul·lians com pel que respecta als jurídics. En conseqüència, a través de l'aportació que comentam, podem constatar –seria més adient dir «conèixer»– com els quatre

autors citats donen forma a la primera etapa del lul·lisme jurídic de l'època moderna.

Sintetitzant l'exposició de R. Ramis, podem dir que Sibiuda adaptà el pensament lul·lià a les exigències intel·lectuals del moment, amb un retorn al neoplatonisme i l'eliminació de la combinatòria de l'Art. Per la seva banda, Eimeric de Campo en féu una adaptació als debats escolàstics de l'època. El pensament d'ambdós autors se situa a cavall entre l'edat mitjana i l'època moderna, mentre que, els altres dos pensadors, ja els hem de situar més dins els paràmetres del segon període esmentat. Així, Bernard Lavinheta presenta l'Art de Llull de manera ordenada i sistemàtica per a tots els sabers, a fi de crear una ciència universal, cosa que li permet mostrar l'aplicació de l'Art als diferents sabers. I Pierre de Grégoire és el primer teòric del dret que fa ús dels models jurídics lul·lians.

En definitiva, a través dels dos treballs que hem comentat, podem veure que Llull és un autor no jurista però que des de fora del saber jurídic contribueix a entendre el pensament jurídic del moment i la seva influència posterior, sempre restringida però al capdavant important pel que fa als estudis lul·lians i jurídics. Una matèria l'estudi de la qual mereix ser continuat i aprofundit, i les presents aportacions n'assenyalen el camí, el bon camí.

Gabriel Ensenyat

3) Ramon Llull, *Disputa entre la fe i l'enteniment*, ed. Josep Batalla i Alexander Fidora

L'acurada col·lecció «Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull» s'ha vist enriquida amb un nou volum que conté el text llatí i la traducció catalana de la *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Una obra que apunta a un dels temes cabdals de la teologia de Llull i ànima de la seva estratègia missionera, a més de figurar en el centre de la discussió posterior sobre l'ortodòxia del mestre. Perquè el que discuteixen fe i enteniment en l'obra lul·liana no és més que la possibilitat de la demostració racional de les veritats de la fe, amb les ben conegudes raons necessàries.

Per ajudar el lector a aproximar-se raonablement preparat a la lectura del text, els autors ofereixen una excel·lent Introducció (pp. 11-77) articulada en quatre parts.

La primera posa de relleu la importància que la ciutat de Montpeller tingué en la vida de Llull, tant per la seva pertinença política al Regne de Mallorca, com per la seva vida universitària, dedicada especialment a la medicina i al dret.

Llull hi sojornà amb freqüència i hi datà nombroses obres. En una d'aquestes ocasions, entre 1303 i 1305, enllestí la *Disputa*. La datació de cada una de les 15 obres que pertanyen a aquests anys presenta algunes dificultats, que els autors esmenten sense determinar una solució definitiva. En realitat sembla que Llull procedeix a complir un programa redaccional, centrat en l'explicació i l'aplicació de l'Art. L'obra central –explicació de l'Art– és la *Lectura Artis, quae intititata est Brevis practica Tabulae Generalis*. En torn d'ella, algunes vegades transcrivint-hi capítols sencers, la majoria de les altres obres mostren com emprar l'Art en el tractament de temes concrets. Unes vegades seguint l'estructura de l'Art (*Liber de lumine*, *Liber de intellectu*, etc.), altres vegades solament emprant-ne els recursos tècnics. La *Disputa* se pot considerar una mostra d'aquest últim procediment. Els autors ho il·lustren mostrant, en la part segona de la introducció, com en la *Disputa* s'apliquen les deu regles de la disputació, que Llull indica a la *Lectura artis*.

La tercera part de la introducció, la més extensa, explica el contingut de l'obra en el marc del projecte intel·lectual de Llull de demostrar la fe. La rotunda convicció de Llull sobre la possibilitat de demostrar les veritats de la fe mitjançant raons necessàries, construïdes principalment amb la demostració *per aequiparantiam*, se basa en una diferent comprensió de la causalitat. La tesi de Llull s'oposa a la doctrina comunament mantinguda en el seu temps. Potser fins i tot se pot identificar una crítica directa a l'opinió de Llull en un sermó contemporani de Guillem de Sequavilla.

Per explicar i fonamentar la seva posició, Llull reflexiona en moltes de les seves obres sobre la relació entre la fe i la raó. Un dels símls emprats –recorden els autors– és el de l'oli «que està de sobre aigua». En la lectura lul·liana d'aquesta imatge s'expressaria una interrelació dinàmica, que fa que «com més comprèn l'enteniment, estimulat per la fe, més puja la fe». Altres exemples emprats per Llull, com també la reiterada referència a l'episodi del missioner que no volgué presentar proves de les veritats proclamades, completen el marc de la discussió de la *Disputa*.

Aquesta discussió tracta cinc temes: la possibilitat de demostrar els articles de la fe catòlica, la Trinitat, l'encarnació, la creació del món i la resurrecció dels homes. En la introducció se presenta cada un d'aquests capítols recordant l'estat de la discussió en temps de Llull i comentant alguns dels arguments que aporta, per tal de facilitar la lectura del text. De forma conclusiva, els autors resumeixen així la resposta que se pot extreure de l'obra de Llull: «La *fides quae*, la fe com a hàbit i acte personal, només esdevé una realitat poderosa si allò que és cregut, la *fides quae*, pot ésser adverat per la raó, la qual cosa només és possible si s'obre un debat racional, on les perspectives teològiques i filosòfiques s'enriqueixen mútuament».

Arran d'aquesta conclusió, la quarta part de la introducció ofereix algunes reflexions sobre «l'*intellectus fidei* lul·lià». La peculiaritat de la posició lul·liana reflecteix tres dimensions: el fet que se tracta d'una «teologia laïcal», l'objectiu de construir una «apologètica racional» i la motivació profunda d'assolir una «contemplació demostrativa». Tot plegat conformaria el projecte de «teologia filosòfica», que, segons els autors, representa l'empresa de Llull.

En la nota sobre el text i la traducció s'adverteix que s'han fet alguns canvis al text llatí editat a ROL XXIII, que en part venen indicats.

La traducció reflecteix el propòsit «d'oferir un text que permeti una lectura coherent de l'obra». La dificultat dels textos lul·lians, en especial d'aquells que entren més directament en el cercle de l'Art, resulta ben palesa. Els autors no ho fan, però ben sovint en aquestes circumstàncies se sol adduir l'estil peculiar del llatí emprat per Llull. Aquesta peculiaritat, però, hauria de servir per accentuar la precisió del llenguatge lul·lià, ja que sense una precisió exigent i mantinguda no s'aplicaria l'Art. La major dificultat es troba en què qualsevol traducció sia capaç de mantenir-la.

A part, per tant, d'algunes discutibles desavinences sobre la traducció, afegiria un advertiment sobre una errada que passà per alt en la correcció final: a la p. 44 se cita un passatge que és editat a la p. 126 amb una traducció diferent. Per cert, que la primera me sembla errada, i la segona inexacta. És un exemple de la complexitat amb què han hagut de batallar els editors d'aquest valuós volum.

J. Gayà

4) Harvey J. Hames (ed.), *Ha-Melacha ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars brevis*

El gran erudit Moritz Steinschneider havia donat notícia de l'existència d'un manuscrit de l'*Ars brevis* lul·liana feia molts anys, però la dada va caure en l'oblit de la comunitat d'erudits experts en l'obra del *Doctor Il·luminat* fins que Harvey Hames, docte i sagaç professor del Departament d'Història de la Ben-Gurion University del Néguev (Beer Xeva, Israel), va seguir la pista del manuscrit, el va trobar, li va treure la crosta de pols i l'ha editat com a volum 247 del *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*.

El text editat és el del Ms. 2312 de la biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nova York. El camí que va de la Pisa de 1308, on Llull va acabar la composició de la seva *Ars brevis*, a la Senigallia, prop de l'Adriàtic, del 1474, on un traductor anònim va traslladar del llatí a l'hebreu el text del gran savi mallorquí, és realment intrigant i per això mateix fascinant. El manuscrit no

porta títol, però l'editor, a partir del paràgraf inicial de la versió, li ha atribuït justament el de *Ha-Melacha ha-Ketzara*.

L'*Ars* expressa l'estructura dinàmica de la creació. La recerca sobre el *llenguatge* de l'obra creadora ha de portar al coneixement del misteri de Déu que es revela en la seva obra. Per a Llull, la comprensió completa del llenguatge de la realitat, sols l'ha assolit el cristianisme. Les altres fes no han arribat a comprendre el llenguatge de la realitat.

L'edició d'aquesta versió hebrea de la fi del segle xv és una aportació fonamental al coneixement de la recepció de Llull, cent seixanta anys després de la seva mort, en el món jueu. La realitat sempre supera la literatura: Ramon volia convertir *infidels* amb la seva *Art*, però els lectors jueus –no sols no es van convertir– sinó que van incorporar l'*Ars brevis* al bagatge del misticisme jueu. Cal dir que l'operació no ens sembla pas gens estrambòtica. Sols cal mirar les taules combinatòries del vellíssim *Séfer Yetsirà* ('Llibre de la Creació [o de la Formació]'), que se situa als mateixos orígens de la Càbala, per veure que presenta un aire de família molt notable amb l'aparença de l'obra de Llull. L'erudita i extensa introducció de Hames explica la vasta xarxa de relacions que hi ha entre les diverses tradicions místiques del judaisme i la interpretació que en fa Pinhas Zvi, copista de la traducció original de l'*Ars brevis*, que «perceives the work as an important tool for ascending into the divine presence» (p. xxvii).

L'edició de Hames és òptima. Presenta el text hebreu en la part superior de la pàgina de la dreta. La part inferior conté la versió llatina segons l'edició d'Alexander Fidora. La pàgina de l'esquerra conté la traducció anglesa del text hebreu, que es basa en la d'Anthony Bonner publicada dins les *Selected Works of Ramon Llull*. El treball d' anotació del text de Hames és exemplar perquè remarca totes les ocasions en què el traductor s'aparta del text llatí de l'*Ars brevis* simplement perquè no va entendre o interpretar prou bé el sentit del text llatí de l'obra de Llull. Vegem-ne un exemple de l'inici de la segona part, dedicada a la primera figura:

Hebreu:

בזאת התמונה אמנם יבקש בעל מלאכת הטבעית להניח בין הנושא והנושא מלה קושרת מ"מ הטעם מובן
זולתה בגזירה.

Llatí:

In ipsa quidem figura inquirat artista naturalem coniunctionem inter subiectum et praedicatum, dispositionem et proportionem, ut ad faciendum conclusionem medium possit inuenire.

Traducció de l'hebreu:

With this figure, moreover, the master of this naturat Art will wish to place a connecting term between subject and predicate, in any case, only in reaching a conclusion [with the connecting term] will the reason be understood.

Notes de l'editor:

The Hebrew has «between subject and subject»(*ben noseh ve-noseh*) but must clearly refer to subject and predicate, otherwise it makes no sense.

The Latin has «*ut faciendum conclusionem medium possit inuenire*—so that he can reach a conclusion by means of the middle term», and the translator missed out entirely the phrase immediately prior to this: «*dispositionem et proportionem*—their disposition and proportion». The translator seems to have understood the sentence differently and tried to make sense of the Latin.

El treball de l'editor té un gran valor. El sentit del text hebreu és ben fosc a partir de l'abreviatura, de manera que la proposta de traducció i les dues notes que l'acompanyen són altament lloables, i són testimoni d'una competència investigadora magnífica, demostrada al llarg de tota l'obra.

Celebrem que aquesta edició de la traducció hebrea de l'*Ars brevis* lul·liana hagi passat a formar part de la *Raimundi Lulli Opera Latina*. És un testimoni paradoxal de la vida pròpia que prenen els llibres quan han acabat de sortir de la ploma dels autors que els van pensar. Ramon volia convertir jueus i musulmans a la fe cristiana, però els savis jueus van entendre que aquesta מלאכה de Mestre Ramon els serviria per ascendir vers el misteri de la divina Presència.

Joan Ferrer

5) Ramon Llull, *Hores de nostra dona santa Maria. Desconhort de Nostra Dona*, ed. Simone Sari

El volum que ressenyem presenta l'edició crítica de les dues obres marianes que Ramon Llull va escriure en vers, les *Hores de nostra dona santa Maria* (pp. 53-81) i el *Desconhort de Nostra Dona* (pp. 117-150), aquesta darrera més coneguda amb el títol de *Plant de nostra dona santa Maria* o *Plant de la Verge*. Cada un dels dos textos va encapçalat per una introducció en què l'editor presenta la naturalesa de l'obra, i el seu context de producció i de transmissió. Finalment, en apèndix, es recull també l'edició d'una obra mariana en prosa apòcrifa, les *Hores de Santa Maria*, que és una paràfrasi amplificada de les *Hores de Nostra Dona* [HND] i que, per tant, es llegeix en relació amb aquesta

obra. Tot plegat és el resultat final del treball presentat per Simone Sari com a tesi doctoral l'any 2009.

En la línia del criteri de rigor filològic de la col·lecció, aquesta nova edició crítica parteix de la col·lació de tots els testimonis coneguts de les obres, antics i moderns, que són més que els que es van tenir en compte per a l'edició crítica dels textos a les ORL. Sari, a més, recull en l'aparat les variants de les edicions principals de les obres (la de Jeroni Rosselló, la de Salvador Galmés i la de Josep Romeu i Figueres, i també la del *Desconhort de Nostra Dona [DND]* de Ramon d'Alòs-Moner a «Els Nostres Clàssics»), cosa que li permet justificar la tria d'una lliçó diferent de la que van editar els seus antecessors i mostrar les millores que pot aportar aquesta nova edició en la interpretació de determinats passatges de les obres. Col·lacionar tots els manuscrits (9 de les *HND* i 7 del *DND* –cinc dels quals també copien les *HND*–) i examinar-ne comparativament les diverses lliçons ha permès, per primera vegada, traçar un *stemma* de tota la tradició textual de les obres. Ara bé, com es pot observar en les parts introductòries dedicades a la *recensio* (pp. 41-51 i pp. 109-115), són poques i poc significatives les lliçons que indiquen la direcció de la filiació dels testimonis.

En el cas del *Desconhort de Nostra Dona* les llacunes i els errors originats per incomprensió del contingut o de la llengua han estat fonamentals a l'hora de traçar la filiació i seleccionar el manuscrit de base (V); Sari explica força detalladament com funcionen aquests errors, i justifica la importància de la mètrica i de la *scripta* del manuscrit de base a l'hora de seleccionar determinades lliçons. En canvi, en el cas de les *Hores de Nostra Dona*, l'explicació és menys clara i presenta algun problema d'identificació de manuscrits (pp. 46-48) que dificulta la comprensió de l'examen de lliçons; en general, un dels elements fonamentals per destriar errors és la mètrica, i un dels principals motors que generen errors és, també, la incomprensió lingüística de certs termes, que ha fet que diversos lectors d'un determinat testimoni hi hagin intervingut com a correctors.

Més enllà d'algun error d'identificació de manuscrits (per exemple, a la llista de testimonis de les *HND*, en què s'esmenta el ms. 6 de la SAL, que no transmet cap de les obres editades) o d'equivalències entre la lliçó del text i la de l'aparat (com la del vers 506 de les *HND* o la del vers 364 del *DND*), l'edició és satisfactòria, i l'aparat crític és ric i clar. S'han respectat les lliçons dels manuscrits de base i, sobretot pel que fa a l'edició de les *HND*, a més dels errors, s'han corregit les formes gràfiques que eren poc clares. S'han recollit en l'aparat negatiu, juntament amb les variants significatives i els errors mètrics, algunes d'aquelles variants que testimonien l'ús de diferents models de *scripta* dels manuscrits, i també l'actualització lingüística que operen alguns copistes, cosa que és més clara en el cas del *DND* que en el cas de les *HND*, en què els testi-

monis antics (inclòs el manuscrit de base, *S*) ja presenten una *facies* lingüística més allunyada dels models occitans.

Sari ha tingut molt en compte la forma compositiva dels còdexs més antics que transmeten les poesies lul·lianes i la seva llengua, i gràcies a això ha aportat dades interessants sobre la naturalesa estructural i mètrica de les obres, i ha explicat el paper que juguen aquests textos en el projecte lul·lià. Pel que fa a les *Hores de Nostra Dona*, la relació d'aquesta obra amb els *Cent noms de Déu* (cronològica, d'objectiu i de transmissió) ha permès descobrir el caràcter de litúrgia alternativa d'aquestes obres: les *Hores* són, doncs, un intent de substituir l'ofici marià de les hores amb una obra basada en l'Art lul·liana (vegeu, també, l'article de Sari al volum 51 d'aquesta revista). Sari ha estudiat també el caràcter de *contrafactum* litúrgic d'aquesta obra i la funció mnemotècnica de les rimes, que descriu breument. També són interessants les hipòtesis que presenta sobre l'origen de les apòcrifes *Hores de Santa Maria*, en part gràcies a les dades dels dos manuscrits en què circulen (*N*, que també transmet les *HND*, i *A*).

Pel que fa al *Desconhort de Nostra Dona*, les novetats són significatives. En primer lloc, per la relació d'aquesta obra amb altres textos marians de Llull i, especialment, amb el *Desconhort de Ramon* (pel que fa a la mètrica i les rimes, a la referència de missió i croada, i a les peticions de Llull als diversos pontífexs), Sari postula que l'obra està relacionada amb l'estada de Llull a la cort papal de l'any 1294 i la petició a Celestí V. Aquesta contextualització, del tot coherent i justificada, permet situar per primera vegada aquesta obra en relació amb el projecte lul·lià, del qual semblava força desvinculada. En segon lloc, el nou títol que proposa (*Desconhort en lloc de Plant*) és extret del manuscrit més antic del text (*V*) i es justifica per la relació de l'obra amb el gènere medieval del *desconhort*, però també per la seva relació amb el *Desconhort de Ramon*. També és interessant l'explicació de la vinculació del text amb la forma del *planctus Mariae*, la caracterització de la mètrica de l'obra i la seva relació amb l'ús d'una doble melodia èpica i litúrgica, així com la descripció de motius que apareixen en diverses obres lul·lianes, i la demostració del reciclatge de rimes entre aquesta obra i el *Desconhort de Ramon*. Tot plegat ofereix una aproximació rigorosa al text, i al seu context de producció i difusió.

En conjunt, doncs, les aportacions d'aquesta nova edició són remarcables i plantegen un nou estat de la qüestió pel que fa a l'estudi i l'edició de les obres en vers de Ramon Llull que cal tenir ben en compte.

Anna Fernàndez Clot

- 6) Ramon Llull, *Il Libro del Gentile e dei tre Savi*, trad. Anna Baggiani; intr. Sara Muzzi

Aquesta segona traducció del *Llibre del gentil* a l'italià ofereix una millora notable sobre la primera de 1986 (per a la qual vegeu *EL* 28 (1988), 85, pp. 92-94). La traducció, que sembla ben acurada, és acompanyada de notes explicatives, i, cosa innovadora, d'altres notes sobre possibles citacions o ressonàncies de passatges bíblics de part de Llull. El text mateix és precedit de gairebé cent pàgines d'introducció sobre Llull, sobre l'obra traduïda i més generalment sobre el pensament lul·lià com a eina missionera. Tot està pensat per a un lector no especialitzat, i el resultat dona una visió general introductòria que és informativa i clara, i que per al lector italià podria actuar com a complement del llibre de Jordi Gayà, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*. El *Gentil*, en efecte, l'obra més representativa del beat en aquest camp, pot proporcionar una clara exemplificació del tema de la missió. Hom també hi trobarà observacions valuoses, com ara la diferència entre els atributs i els noms de Déu (p. 30), una distinció sovint no enregistrada. També es parla de la tècnica lul·liana d'emprar els aspectes vàlids de les tres religions, un mètode d'argumentació que l'autora de la introducció anomena «inclusivista» (pp. 53-54).

Més discutible és la part de la introducció referida a la presentació de l'obra. En un dels apartats sobre les tres religions s'inclou una discussió bastant completa sobre la relació de Llull amb l'islam, però, en canvi, no es parla gairebé gens del judaisme, la qual cosa lliga amb el fet que no s'esmenti el nom de Harvey Hames a la bibliografia, un estudiós que tampoc no és citat quan es parla de la càbala (p. 51) o d'una possible interpretació al·legòrica del *Llibre del gentil* com l'ascens de l'ànima al coneixement de Déu (59-60). També s'hi detecta un problema de plantejament general en la discussió sobre els mètodes de demostració de l'obra, que acaba dient «Il suo discorso dimostrativo, nel peculiare meccanismo analogico ed esemplarista, si struttura anche intorno alla natura: con metafore, paragoni, parallelismi, Lullo trae argomentazioni morali o teologiche dalla comparazione con le leggi che regolano la materia elementare» (p. 84). Aquesta no és una descripció satisfactòria del text del *Gentil*, ja que en qualsevol pàgina de l'obra el lector s'adona immediatament que Llull tria el concepte que vol demostrar (com ara la creació, la Trinitat, etc.) i estudia la seva implicació en comparacions entre els conceptes bàsics dels «arbres» descrits al pròleg de l'obra, així que discuteix per exemple contrarietats entre coses que haurien de ser concordants, etc. Llull no usa aquí, doncs, ni metàfores, ni argumentacions morals, ni el seu famós exemplarisme elemental. Anteriorment (p. 66) la introducció havia citat el *Llibre de contemplació* per explicar que

«demostrar» vol dir que adorant i contemplant Déu l'home significa i demostra la superioritat de Déu; d'aquí que (p. 67) Llull consideri la demostració aristotèlica inaplicable a Déu: aquestes asseveracions tampoc no tenen res a veure amb les tècniques argumentatives del cos del *Llibre del gentil*. Finalment (p. 68) el lector comprèn que els plantejaments de l'editora formen part d'una defensa de la «perfetta ortodossia» de les doctrines lul·lianes i d'un contraatac al «presunto "razionalismo lulliano"», segons el qual el beat volia provar racionalment els articles de la fe. Però si el beat proclama per tota la seva vasta producció que vol argumentar per «raons necessàries», és un contrasentit dir que el que proposa no és una mena de racionalisme. Jo diria que, en lloc de distorsionar, o millor dit emascarar el pensament del beat a fi de persuadir-se de la seva «perfetta ortodossia», seria preferible intentar estudiar el seu racionalisme alternatiu, no-aristotèlic i suggerir com podria constituir un camí teològicament acceptable. Era per això que Llull va muntar un sistema tan *sui generis*, i era a través dels seus instruments (com per exemple l'Art i la *demonstratio per equiparantiam*) que confiava amb sinceritat i devoció que a la fi arribaria a ser acceptat.

També hauria estat millor evitar de repetir el lloc comú, avui totalment desacreditat, segons el qual l'Art fou concebuda com a mètode infal·lible de recerca lògica de la veritat; és a dir un mètode en el qual, donat un subjecte, es poden trobar tots el predicats possibles, i viceversa (p. 46). També cal notar que la breu explicació de la Figura A (52 n.) confon les versions de l'Art quaternària i ternària. D'altra banda, l'existència d'un *studium arabicum* a Tunis (p. 43) és una tesi desmuntada fa temps per Garcias Palou.² Finalment, la introducció hauria pogut aprofitar l'obra de Friedlein que tracta extensament del *Llibre del gentil*,³ i dos articles de Santanach sobre l'obra.⁴

A. Bonner

² Vegeu A. Bonner, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», *Studia in honorem prof. M. de Riquer II* (Barcelona: Quaderns Crema, 1987), pp. 12-15.

³ Roger Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologistische Strategie*, «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie» Band 318 (Tübingen: Max Niemeyer, 2004).

⁴ Joan Santanach i Suñol, «Literatura i apologètica en Ramon Llull, o de messies i profetes al *Llibre del gentil* e dels tres savis», *El rei Jaume I. Fets, actes, paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, «Col·lecció Germà Colón d'Estudis Filològics» 4 (Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), i ídem, «Sobre el *Llibre del gentil* i la coherència doctrinal de Ramon Llull», *Ramon Llull i l'islam. L'inici del diàleg*, «Orígens» 129 (Barcelona: La Magrana, 2008).

- 9) Ramon Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXIV, 61-63. Annis 1294-1295 composita*, ed. Carla Compagno i Ulli Roth

El nou volum de les ROL edita dues obres de 1294: l'*Arbor philosophiae* i el *De leuitate et ponderositate elementorum*. S'hi afegeix una nota sobre *Lo Desconhort (Desolatio Raimundi)*, del qual no existeix versió llatina.

El primer dels textos editats és una espècie de manual per a l'aprenentatge i l'ús de l'*Ars* que Llull dedica al seu fill. Malgrat que es tracta d'un text no massa conegut i en certa manera secundari en la producció «artística» de l'autor, és important perquè suposa una fita interessant en l'evolució del sistema en aquest moment clau per a l'assentament d'un model definitiu. En concret, presenta les conegudes «deu regles» que ja havien estat enunciades a la *Tabula generalis* i les instaura definitivament com una peça fonamental de la nova versió de l'*Ars*. Recordem que aquestes deu regles no estaven encara presents a l'*Ars inuentiua ueritatis* de 1290. A l'*Arbor philosophiae* trobem l'estructura típica d'aquests manuals lul·lians sobre l'*Ars*: primer la presentació dels principis amb les seues definicions, després les deu regles que permeten interrogar sobre el què, el com, el qual, etc., a continuació una sèrie de «proposicions necessàries» sorgides de la combinació dels principis, i finalment una bateria de qüestions per resoldre.

L'editor, Ulli Roth, fa una exhaustiva presentació del contingut de l'obra i, com és habitual, dedica també en l'estudi introductori una part important a les qüestions filològiques. El text editat és el resultat del treball minuciós sobre 23 manuscrits llatins i la versió catalana. Igual que havia passat amb l'edició de la *Doctrina puerilis* (ROL XXXIII), l'editor es troba ací amb més d'una versió llatina del text. En concret, n'identifica tres, a les quals cal afegir la versió de l'edició maguntina. Es tractaria de diferents traduccions de l'original català que, tot i que no afecten en essència el contingut del text, manifesten la centralitat del concepte de «variant» en la progressiva elaboració lul·liana de les seues obres com a textos oberts a canvis successius. Un cop estudiades les diferents versions i la seua relació amb el text català, Ulli Roth opta per editar el text a partir de la primera de les tres versions prenent com a manuscrit base el de París, B.N. Lat. 16116, que va pertànyer a Le Myésier. En l'aparat crític es consignen sistemàticament les lectures divergents de la segona versió llatina, de manera que el lector la pot reconstruir fàcilment. La tercera traducció es dona en un sol manuscrit del segle XVIII que és descartat en l'edició. Un treball, doncs, rigorós que opta, de manera raonada, per editar un sol text i per oferir en l'aparat la possibilitat de reconstruir les variants que conformen la història del mateix text. Ja que, com va avisar Bonner, un text de Llull és la suma de diverses variants.

L'altra obra editada en el volum, *De leuitate et ponderositate elementorum*, segueix una solució diferent al mateix problema plantejat a l'editor: en aquest cas Carla Compagno edita en versió sinòptica dues versions llatines del mateix text. Les diferències, novament, són merament estilístiques (per exemple, lèxic i sintaxi més clàssics en la segona versió), però suficientment significatives com per a considerar que som davant dues versions. A la vista de l'*stemma codicum*, la distribució de les versions en aquesta obra haguera fet més complicat relegar-ne una a l'aparat crític, com en el cas anterior.

A més de les qüestions purament ecdòtiques, l'estudi del contingut de l'obra té un pes important en la introducció de Carla Compagno al *De leuitate et ponderositate elementorum*. Es tracta d'un estudi que forma part de la tesi doctoral de Compagno, defensada a la Universitat de Freiburg. El nucli principal de l'obra és l'aplicació de la teoria dels graus dels elements a la fabricació de medicaments. Forma part, doncs, del corpus d'obres mèdiques de Llull, que l'editora ha estudiat exhaustivament per ubicar el text editat en el conjunt d'aquest corpus. Carla Compagno ofereix al lector una completa introducció on explica de manera clara el fonament de la teoria dels graus de les qualitats elementals i la seua aplicació a la medicina. És de destacar que, entre els resultats d'aquest estudi, es completen dades proporcionades per estudiosos de referència en aquesta part de la producció lul·liana, com Jordi Gayà o Michela Pereira. Per exemple, sobre les possibles fonts de l'obra, s'afigen, a les ja conegudes, el quart llibre del *Canon* d'Avicenna i les *Quaestiones Salernitanae*. Ja Michela Pereira havia assenyalat el coneixement per part de Llull de parts del segon llibre del *Canon*, però l'estudi de Compagno amplia aquest coneixement a altres parts del text d'Avicenna.

En conclusió, un volum de les ROL ben treballat, fruit d'una alta competència filològica dels editors unida a un coneixement profund del contingut de les obres.

J. E. Rubio

12) Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean*

El professor Abulafia, que ho és d'Història del Mediterrani a la Universitat de Cambridge, és ben conegut per obres com *Frederick II: A Medieval Emperor* (1988), *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca* (1994) o *The Western Mediterranean Kingdoms (1200-1500): The Struggle for Dominion* (1997), a les quals cal sumar diverses col·leccions d'estudis propis i d'altri. *The Great Sea* és una obra d'alta divulgació, un gènere encara menyspreat per molts per al qual, tanmateix, cal demostrar no tan sols unes aptituds sinó també, sobretot, un bagatge importants. Unes condicions que són evidents en aquest cas, on

un bon coneixedor del tema demostra una llarga experiència en la recerca. Som davant d'una magistral anàlisi de la *longue durée* de la història del Mediterrani, el «gran mar», el que ha tingut el paper més destacat en el naixement i l'evolució de les civilitzacions. S'hi ressegueix l'ascens i la caiguda d'imperis i cultures, però també el paper de les religions i les migracions, i l'activitat de comerciants, pirates o missioners, tot això contextualitzat en el marc de les relacions econòmiques i polítiques entre les diferents ribes de la conca. El llibre s'estructura en cinc parts, que corresponen a cinc grans períodes de la història mediterrània, i que per això l'autor anomena amb expressions ordinals: «Primer Mediterrani» (del 22000 aC al 1000 aC, dedicada a la història de les civilitzacions primitives), «Segon Mediterrani» (del 1000 aC al 600 dC, protagonitzada per fenicis, grecs i romans), «Tercer Mediterrani» (del 600 al 1350, centrada en les relacions entre cristians i musulmans), «Quart Mediterrani» (1350-1830, amb la irrupció dels turcs) i «Cinquè Mediterrani» (1830-2010, sobre les arrels immediates del temps actual). El relat té el suport d'una bibliografia extensa i és temperat per una gran quantitat d'il·lustracions. Un relat que posa els catalans, Catalunya i la seva capital, Barcelona, en el mapa amb el protagonisme que es mereixen, en particular durant el període medieval, com a competidors dels italians en les rutes mediterrànies, al Magrib i a l'Orient, cosa no tan evident en els estudis italians o influïts per una recerca italoecèntrica. Al capítol setè del «Tercer Mediterrani» («Mercaders, mercenaris i missioners, 1220-1300»), hi dedica unes pàgines a Ramon Llull (342-344, i notes a les pp. 647-647). En fa un ràpid i correcte resum de la biografia (que en els viatges ambiciosos compara amb la d'Abraham Abulafia), del naixement de l'Art, del que és l'Art (que cal veure «com un intent de categoritzar tot el que existeix i de comprendre la relació entre cadascuna de les categories») i de la seva difusió, en el qual sap diferenciar i contextualitzar les obres tècniques de l'Art i les de divulgació de l'Art (les literàries, en particular, «adreçades a un públic més popular»). Hi cita el *Llibre del gentil*, el *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera* (sense esmentar-ne el títol) i, a les notes, el *Blaquerna* i la *Vida coetània*. Es fonamenta en Hames, *The Art of conversion*; Urvoy, *Penser l'Islam*; Bonner, *Doctor illuminatus*, i Abulafia, *The apostolic imperative*. Aquesta breu exposició, per bé que rigorosa, té l'encert d'incorporar certes dosis d'humor (no consta que Llull aconseguís cap conversió; els mercaders catalans estaven més interessats a parlar amb els musulmans del preu del pebre que dels mèrits del cristianisme i de l'islam, com ell els proposava el 1313 al *Liber per quem poterit...*), opció que sempre facilita l'aproximació lleugera a l'Il·luminat. El llibre té una traducció castellana publicada a Barcelona (Crítica, 2013).

Lluís Cifuentes

13) Alcina, *Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: dues derivades del caràcter transcendent del pensament de Ramon Llull*

S'ha escrit molt sobre l'apologètica en Llull i, sobretot, sobre el *Gentil*. Això no obstant, l'enfocament d'Alcina hi aporta un punt de vista nou i enriquidor. Alcina manté que la clau del projecte missioner de Llull, tant pel que fa al seu fonament racional com al seu caràcter dialogal, es troba en la seva antropologia teològica. Així, l'autor presenta, a partir de l'*Arbre de ciència* i del *Llibre de demostracions*, l'home com a ésser transcendent. La seva constitució a imatge de la Trinitat atorga a l'home una posició singular dins de la creació: recull el món elemental, vegetatiu i sensitiu, alhora que contínuament es transcendeix a si mateix per acostar-se cada vegada més a Déu.

Ara bé, en la mesura que aquesta obertura transcendent envers Déu és constitutiva de tots els actes de l'home, el seu anhel d'amar, entendre i recordar Déu no té, ni ha de tenir, un límit preestablert. Així com l'home ha de procurar d'amar Déu i de recordar-se d'ell cada dia més, així també ha d'esforçar-se per a entendre'l sempre millor. Alcina explica aquest procés d'autotranscendència i de superació a través de diversos textos que exemplifiquen la «multiplicació» de l'enteniment (afegim que també hagués estat interessant tractar-hi de manera explícita la teoria dels *puncti transcendentis*). És aquesta obertura que permet a Llull afirmar que l'home ha de fer tots els esforços possibles per a entendre Déu i donar raó de la seva fe i dels dogmes cristians. Sens dubte, tal com suggereix Alcina, l'optimisme racional(ista) que caracteritza el projecte apologètic lul·lià es basa en aquesta visió autotranscendent de l'home.

En aquesta mateixa línia, Alcina proposa explicar el caràcter dialogal dels escrits interreligiosos de Llull. Així, segons l'autor, l'autotranscendència de l'home envers Déu com l'absolutament Altre portaria Llull a una apreciació positiva de l'alteritat també entre els homes. Les observacions d'Alcina sobre aquest darrer punt són massa breus per a entrar a discutir-les. Amb tot, em sembla que hi ha poca evidència per a parlar d'una apreciació positiva de l'alteritat o de la diversitat com a tals en Llull –si bé uns segles més tard podem trobar idees semblants en un dels seus grans seguidors: Nicolau de Cusa.

Pel que fa a la presentació del treball, s'ha de dir que, malgrat que sigui molt lloable donar traduccions dels textos catalans antics i llatins citats, sobta que aquestes apareguin en castellà.

En resum, però, es tracta d'una aportació força estimulante, que intenta reconstruir les bases del pensament apologètic lul·lià des de categories teològiques actuals.

A. Fidora

14) Alomar i Canyelles, «Glotònims del català: estructura formal i distribució dels usos»

L'article analitza l'estructura gramatical i la distribució cronològica, geogràfica i documental dels glotònims del català a partir d'un corpus que inclou 415 referències, que han estat reproduïdes en apèndix (pp. 105-131). L'autor assenyalava a l'inici de l'article que se centra en la documentació dels segles XIII-XVII, però a l'apèndix també hi ha un grapat de notícies dels s. XVIII i XIX.

Després de distingir dues classes de glotònims, els que són formats per un únic mot i els compostos sintagmàtics (nucli + complement), d'exposar els trets morfosintàctics d'aquest tipus de substantius, i d'enumerar els diversos tipus d'elements que poden formar el nucli i els complements dels glotònims, Alomar analitza l'evolució de la freqüència relativa d'ús dels glotònims principals que s'apliquen a la llengua catalana. Ho fa a partir de les fonts fonamentals d'informació que maneja: el *Readers and Books in Majorca, 1229-1550* de Hillgarth, l'inventari de llibres del rei Martí de 1410 (publicat per Massó i Torrents el 1905), els inventaris de Barcelona del s. xv publicats per Iglesias Fonseca a *Llibres i lectors a la Barcelona del s. xv*, i els documents de la Cancelleria Reial (1275-1410) inclosos a *Documents per l'història de la cultura catalana medieval* de Rubió i Lluch. Les dades més rellevants que Alomar posa de relleu a les taules de les pp. 97-101 són, d'una banda, el predomini i el decandiment del terme *romanç*, que fins al primer quart del s. xv és el més usual i que a partir d'aquesta data cedeix terreny a favor sobretot de *pla* i una mica menys de *vulgar*; i la destacada presència del terme *català* en l'inventari del rei Martí i els documents de la Cancelleria. Segons l'autor, aquest segon fenomen fa versemblant la hipòtesi que el glotònim *català* hauria estat difós per la monarquia i la cancelleria. Alomar també valora la distribució geogràfica de l'etnònim *català* i de glotònims específics com *mallorquí* o *valencià*.

Es fa estrany que l'autor no expliqui mínimament els criteris que ha seguit en l'elaboració del corpus documental i que ometi alguna font d'informació important, com els treballs de Josep Hernando, especialment *Llibres i lectors a la Barcelona del s. xiv* (Barcelona: Fundació Noguera, 1995), que podria haver completat els treballs de Hillgarth i Iglesias Fonseca.

Francesc Tous

15) Amengual Bunyola, «Continguts jurídics en algunes obres enciclopèdiques de Ramon Llull»

L'estudi del dret en l'obra de Ramon Llull no ha tingut, fins fa poc, gaire conradors. Fa vint-i-cinc anys, amb els treballs d'Antoni Monserrat i la tesi inèdita de Muñoz de Baena, es posaren fites importants. En els darrers cinc anys han aparegut més estudis sobre el dret en Llull i sobre el lul·lisme jurídic. Guillem A. Amengual ha dedicat, des de 2008, alguns estudis específics sobre continguts jurídics en obres lul·lianes, especialment en alguns passatges del *Llibre de contemplació* i de la *Doctrina pueril*.

En aquest capítol presenta una visió de conjunt del dret lul·lià, que destaca especialment les obres que l'autor havia tractat als seus anteriors treballs. Les conclusions a les quals arriba Amengual no difereixen gaire de les exposades als articles precedents. Aquest article se situa en la línia sintètica de Soto Rábanos, tot recollint l'herència de treballs clàssics sobre el tema (Obrador, Andreu de Palma) i esmentant la bibliografia més recent (Bordoy, Da Costa, Ramis).

L'estudi del dret a l'obra de Ramon Llull és una tasca que reclama encara molta atenció per part dels investigadors i treballs d'aquesta mena recorden la importància i el seu pes, no només dins el corpus lul·lià, sinó també dins la història del dret i del pensament jurídic. De fet, encara més inexplorats que les obres jurídiques són els viarans de la projecció d'aquestes obres en la història. Cal continuar treballant sobre aquestes qüestions i el capítol de Guillem A. Amengual és un bon al·licient per a recordar que encara queda molt camí per recórrer.

Rafael Ramis Barceló

17) Badia, Santanach i Soler, «Ramon Llull, escriptor vernacle»

La contribució dels tres investigadors del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona en aquest volum d'homenatge a A. Bonner i J. N. Hillgarth és una nova aportació rellevant del grup a l'hora de traçar amb precisió el perfil intel·lectual del beat en l'Europa del seu temps. En aquesta descripció el concepte de vernacularitat juga un paper fonamental perquè permet de comprendre de manera més adequada moltes de les «rarses i singularitats» a què els lul·listes han al·ludit en relació amb aquesta qüestió.

En el quart apartat del treball els autors aborden els aspectes més rellevants per al cas de Llull del procés de vernacularització del saber en el pas del segle XIII al XIV. El fet de vincular les activitats i els interessos de Llull, i la producció

i la difusió de les seves obres, amb contextos en què els laics demanen i consumeixen textos científicotècnics i obres de filosofia i teologia, fa possible de superar els límits, les parcialitats i els anacronismes de les interpretacions que o bé veuen en Llull el capper d'una tradició lingüística i literària nacional, o bé tracten d'assimilar-lo als canals i als mètodes habituals d'aprenentatge i difusió del coneixement de l'època.

En aquest sentit, els autors subratllen alguns aspectes destacats de la noció de vernacularitat tal com es concep en l'actualitat: en primer lloc, que la vernacularització del saber no implica necessàriament simplificació dels continguts i/o ensenyament adreçat a infants; en segon lloc, que l'aproximació vernacular al saber és eminentment pràctica, tal com mostra Michela Pereira pel que fa a la filosofia que interessa als laics (Dante s'interessa per la reforma política de la societat, Eckhart i Marguerite Porete per l'experiència del diví, i Llull mateix per la conversió universal a través de l'Art). També citen el concepte *vernacular theology* de Bernard McGinn, el qual planteja que la vernacularitat no depèn exclusivament de la llengua en què es formula la teologia de les classes seglars sinó que també està lligada «als modes de difusió, a la concepció de l'autoritat espiritual i a la predilecció per la via agustiniana del *credo ut intelligam*» (p. 41).

Una altra aportació que els autors consideren remarcable és la de l'escola d'història de la ciència promoguda per Luis García-Ballester. Segons aquesta perspectiva, la vernacularització de la ciència dependria d'un procés social en què la demanda dels professionals de la salut i de les classes urbanes que no tenen accés al llatí se sumaria a la consolidació del sistema escolàstic en l'estudi de les ciències de la natura. Així doncs, la vernacularitat no implicaria una simple recepció passiva de la cultura dels clergues sinó l'emergència d'una literatura pensada i difosa a partir de les pròpies necessitats dels laics, i per tant amb una personalitat pròpia i un caràcter creatiu.

Les reflexions que acabem d'esbossar, de fet, serveixen d'alguna manera per contextualitzar les dades que s'han exposat en la tercera secció del treball, en la qual es repassen les activitats de Llull en el període 1297-1301: segona estada a París, breu visita a Barcelona i retorn de Llull a Mallorca després de molts anys d'absència. L'enumeració d'aquestes activitats permet constatar la varietat d'obres que escrigué, de destinataris a qui les adreçà, de llengües que utilitzà i de mitjans que posà en funcionament per fer arribar el seu missatge al més gran nombre de públics i amb la màxima eficàcia.

La centralitat de la vernacularitat en el perfil intel·lectual de Llull va molt més enllà de l'ús del català i d'altres llengües romàniques en la disseminació de les seves idees. Depèn també dels seus objectius, dels nous mètodes de difusió que assaja, dels gèneres que escull per transmetre'l. En la darrera pàgina de l'ar-

ticle, els tres investigadors, a partir de les recerques recents de Roger Friedlein sobre els diàlegs de Llull, remarquen que «el desplaçament de l'element literari del centre absolut d'atenció de l'obra catalana de Llull al de la *Fachprose* o la filosofia i la teologia en vernacle» (p. 43) no bandeja ni oblida el talent literari del beat, sinó que més aviat contribueix a valorar-lo amb un millor coneixement de causa.

Francesc Tous

21) Barceló Crespi, «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes»

Aproximació prosopogràfica a la figura de Gregori Genovard, canonge de la seu de Palma, catedràtic de doctrina lul·liana i rector de l'Estudi general, centrada en les seves relacions familiars i professionals, que el situen en el grup dels eclesiàstics actius en la vida cultural mallorquina de l'època. A partir de fonts arxivístiques es reconstrueixen els episodis més importants de la biografia de Genovard, en què destaca la fundació del Col·legi de la Criança (1510) i la missió a Barcelona com a síndic del Gran i General Consell en la causa judicial sobre l'herència de Beatriu de Pinós, que havia destinat els seus béns a la creació d'una càtedra lul·liana a l'illa (1519-1520).

Maria Toldrà

22) Beck, «“Porque oyéndolas les crecian los corazones”: chivalry and the power of stories in Alfonso X and Ramon Llull»

L'estímul de recerca que inspira aquest article és el fet que «discussing chivalry allows medieval authors to explore larger questions about social relationships, hegemony, and the legitimization of violence and power» (p. 176). La bibliografia recent d'expressió anglesa, que és la que freqüenta l'article, fins ara ha debatut aquestes idees pel que fa a França, Alemanya i Itàlia; d'aquí la proposta d'introduir-hi l'àmbit ibèric a través de dos textos representatius: el títol 21 de la *Segunda Partida* d'Alfons X de Castella i el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Llull. E. S. Beck s'ha documentat correctament pel que fa a les edicions de referència i l'entorn mínim immediat dels textos que vol analitzar, de manera que les primeres planes del treball presenten un estat de la qüestió acceptable i assenyalen adequadament les diferències de gènere (un text jurídic, un tractat didàctic) entre tots dos. La tesi que es defensa s'expressa al títol i a la darrera frase del treball: «Alfonso X and Ramon Llull indicate that in thirteenth-

century Iberia it is possible to become chivalric though familiarity with the right kind of stories» (p. 176). És una observació que, almenys en el cas de Llull, es pot prendre seriosament en consideració, però, per treure'n conseqüències, caldria plantejar una anàlisi extensa i articulada del pensament polític de Llull. La feina està en part feta a la bibliografia dels darrers deu anys (només cal fullejar la *Introduction* de Brepols –en anglès). Tanmateix, ja es podria matisar molt si l'autora hagués llegit el capítol 19 del *Fèlix* (traduït a l'anglès als *Selected Works* de Bonner, obra que cita): s'hi escenifica l'educació de dos prínceps, el major aprèn filosofia i el petit les arts de la guerra. Llull explica perquè, i fins i tot defineix un concepte jurídic fonamental de la cavalleria.

Argumentar a favor de la importància que es dona a l'educació del futur cavaller a la *Segunda Partida* i al *Llibre de l'orde de cavalleria* demana un tipus de treball molt més especialitzat del que es pot dur a terme amb els instruments bibliogràfics de què disposa E. S. Beck. La noció d'una Ibèria del segle XIII és confusa i difusa: el rerefons polític i social dels textos analitzats, se'n explica, són les guerres de frontera amb l'islam. En efecte, a diferència d'altres zones europees, a la Península Ibèrica la reconquesta mantenia viva la cavalleria com a eina de xoc en el terreny militar, la qual cosa transformava els cavallers en una elit efectiva de poder. Els textos que analitza l'article són vistos com a instruments per a l'educació d'aquest grup privilegiat, un instrument discriminant, que s'alimenta de la tradició narrativa: la que fa «créixer» els cors dels aprenents de cavaller («Porque oyéndolas les crescian los corazones»). Per poder lligar tants caps amb tan pocs referents calen simplificacions dràstiques que porten a malentesos radicals, com ara la discussió de les tesis de Johan Huizinga (p. 168) a la seva *Tardor medieval*: la cavalleria de què parla aquest autor no té res a veure amb la Ibèria del segle XIII, perquè està centrada en la Borgonya del XV! Entre moltes altres confusions i imprecisions fa patir, per exemple, l'assimilació indistinta entre les polítiques bèl·liques d'Alfons X, Jaume II de Mallorca i Pere III d'Aragó (sic, p. 175).

La lectura de l'article de Beck deixa clar que queda pendent un estudi complet i sistemàtic de les nocions alfonsina i lul·liana de la formació intel·lectual que cal donar als cavallers. Quan el tinguem, podrem comparar les intencions implícites o explícites del rei de Castella i de Llull (que no era un «Catalan cleric», p. 167) i, si controlem amb detall el context històric de les corones de Castella i d'Aragó als anys de la formació de les idees dels autors en qüestió, tal vegada es puguin establir algunes connexions de causa-efecte amb el context, però segur que no seran aplicables a una Ibèria global que es defineix per les lluites de frontera contra l'islam.

L. Badia

24) A. Bordoy, «El coneixement de l'essència de Déu. Una aplicació de les tesis d'A. Bonner a la crítica de Ramon Llull a l'Aristotelisme»

En aquest treball Antoni Bordoy reivindica el valor de l'obra lul·liana en la interpretació dels 219 articles condemnats a París per Étienne Tempier l'any 1277. Així, l'autor reclama als estudiosos moderns, que fins ara semblen no haver-la pres gens en consideració, una atenció particular a la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita* (ROL XVII, 219-402) com a comentari rellevant per comprendre i aprofundir en l'estudi dels articles. La forma del text lul·lià, que s'allunya del comentari escolàstic i està escrit a mode de diàleg (no els comenta, doncs, un per un i de manera exhaustiva), és l'aspecte que sembla haver-lo fet irrellevant per als diversos estudiosos que s'hi han dedicat, malgrat ser l'obra més propera cronològicament al text de la condemna.

L'argumentació de Bordoy se centra, principalment, en l'anàlisi del comentari lul·lià als articles que versen sobre el coneixement de Déu (els articles 8 i 9, sobretot, però també el 10 i l'11), a saber, «el coneixement que els homes poden tenir de Déu emprant tant sols la filosofia», ja que considera que és «un dels punts on més conflictiu resulta l'ús del text de Llull com a font per a la interpretació dels articles que formen el *syllabus*». Aquesta selecció dels articles prové de la classificació establerta per Pierre Mandonet a principi del segle XX (1908-11), que distribuïa els 219 articles condemnats en dos grans grups: a) 179 que fan referència a la filosofia i b) 40 (no 39, com diu Bordoy) que són relatius a la teologia. Certament, la classificació de Mandonet ha influït de manera decisiva en els estudiosos moderns de la condemna de Tempier i els ha apartat del text lul·lià, sobretot perquè aquest no reflectia a la *Declaratio* aquell ordre de les proposicions i, per tant, no semblava rellevant per a analitzar-les. Cal dir, però, que la de Mandonet no és l'única classificació coneguda: anterior a aquesta és la de Ch. du Plessis D'Argentré (1794), i la primera és la que podem llegir al *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle i Chatelain 1889-1891); aquesta darrera exposa un ordre seguit dels articles, sense una distribució temàtica precisa, que, de fet, és el mateix ordre que consta a l'annex adjunt a l'epístola de Tempier i, com bé fa notar Bordoy, coincideix fonamentalment amb el que fa servir Llull en el seu comentari.

La dificultat de conèixer les fonts i l'origen dels articles condemnats és el punt clau que els estudiosos moderns han mirat de resoldre al llarg de les darreres dècades, sense gaire èxit, val a dir, tot i que avui hom considera que els objectius principals d'Étienne Tempier devien ser Siger de Brabant i Boeci de Dàcia. El text de Tempier, però, només diu de manera explícita que les 219 proposicions provenen d'alguns estudiosos de la Facultat d'Arts («*nonnulli Pari-*

suis studentes in artibus»), sense concretar, tanmateix, si foren ells qui les van expressar o bé només les van difondre sense ser-ne els autors. La qüestió, doncs, és evidentment obscura. D'altra banda, cal reconèixer que Ramon Llull no és un autor preocupat per citar les fonts emprades a les seves obres, ans més aviat, si seguim l'afirmació d'A. Bonner sobre la qual recolza l'argumentació de Bordoy, es tracta d'«un autor agosarat que pretenia substituir una metodologia fortament arrelada en l'Ecolàstica per la seva pròpia, i un autor que, sols en comptades ocasions, s'atreveix a criticar les tradicions que es troben al rerefons». És evident, doncs, que si reclamem la importància de la *Declaratio* com a comentari fonamental per a l'estudi de la condemna, cal abordar el text de Llull des d'una perspectiva holística perquè, tot i quedar lluny del mètode escolàstic, també ens ha de permetre entendre diverses qüestions que encara romanen obscures sobre les proposicions proscriutes per Tempier. Aquesta és la via que segueix A. Bordoy a partir d'una interpretació prèvia d'A. Bonner.

Voldríem posar en relleu l'exhaustivitat en l'exposició i l'anàlisi que l'autor ofereix dels articles 8 i 9, tot fent-ne evidents tant els possibles orígens (principalment en Siger de Brabant) com, sobretot, llur significat segons Ramon Llull. A partir de la pàgina 161, Bordoy ens ofereix una extensa explicació sobre el comentari lul·lià a propòsit de la possibilitat de l'ànima humana de tenir un coneixement directe de Déu, i les seves crítiques a les tesis averroïstes; una anàlisi que el duu a concloure, després d'una llarga argumentació, que aquesta nova consideració de la *Declaratio Raimundi* ens permet saber què pensa Llull sobre l'accés del filòsof al coneixement de l'essència de Déu i entendre «què va significar en si mateixa aquesta pregunta en el seu context històric i filosòfic» (p. 270).

Finalment, malgrat la vàlua indiscutible del treball de Bordoy, caldria comentar-ne algunes mancances. En aquest sentit, hem de dir que s'hi troba a faltar, tal vegada, una breu introducció a la *Declaratio Raimundi* més enllà dels articles que aquí s'aborden. En darrer terme, voldríem fer notar la presència de diversos errors ortogràfics que, en properes ocasions, caldria evitar.

Núria Gómez Llauger

25) Bordoy, «Notes sur récupération du Psd.-Denys dans la cosmologie lullienne: questions sur la création du monde»

Il contributo, che ha come oggetto l'influenza del neoplatonismo nella metafisica lulliana, individua affinità puntuali tra le opere di Llull e quelle dello Ps. Dionigi Areopagita (*De divinis nominibus* e *De caelesti hierarchia*) sul tema della creazione del mondo. Il quadro è quello della disputa con i filosofi parigi-

ni, secondo i quali Dio poteva essere considerato il primo motore dell'universo, ma non la Causa di una creazione *ex nihilo*. Per contrastare questa tesi, Llull rivisita l'idea di un universo quale immagine divina, già radicato nella tradizione platonica cristiana, alla luce delle leggi sulla causalità, attinte dal neoplatonismo greco e latino, circolante nel sec. XIII grazie alla mediazione di Scoto Eriugena.

Tale fonte era stata valorizzata nei lavori di F. Yates (in particolare nell'articolo «Ramon Llull and John Scotus Eriugena», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), pp. 1-44), che individuava nelle «cause primordiali» del *De sistema naturae*, opera fruita per lo meno in modo indiretto dal filosofo maiorchino, il modello delle dignità divine nel sistema artistico. La studiosa si spingeva oltre nel parallelo fra i due autori, facendo dei quattro elementi gli strumenti esclusivi delle dignità e collocandoli, rispetto ad esse, nel gradino immediatamente successivo della scala dell'essere. Se, osservava R. Pring-Mill («Ramón Llull y la *De divisione naturae*: una nota sobre la segunda monografía de Miss Yates», *EL* 7 (1963), pp. 167-180), il primo debito risultava pienamente persuasivo, il secondo andava respinto perché implicava una relazione tra dignità e mondo corporeo che, tra le altre cose, escludeva completamente la manifestazione delle dignità nei gradi superiori dell'essere, come le potenze dell'anima o gli esseri incorporei. Il problema aperto dalla posizione di F. A. Yates sul tema della causalità è stato approfondito nei lavori di J. M. Ruiz Simon dedicati alla transizione dal sistema quaternario al ternario (da ultimo, nel saggio «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma / Barcelona, 2005, pp. 167-196). Secondo Ruiz Simon, già nel *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* (1285-7?) si trovano le premesse per l'elaborazione del concetto di *semblances*. L'approdo della riflessione lulliana, stimolata dall'acquisizione del *corpus* dottrinale dionisiano-procliano durante il primo soggiorno parigino (1287-9), è la sostituzione delle essenze dei quattro elementi con la fissazione delle *semblances* delle dignità divine quali principi primi della realtà corporea.

Inserendosi in questo dibattito, Bordoy valorizza le convergenze lulliane con le opere dello Ps. Dionigi in merito a due concetti fondamentali: l'essenza e la natura. Applicata a Dio, l'essenza include le dignità ed equivale all'esistenza, che non può essere messa in dubbio, dal momento che esistenza e perfezione sono inseparabili; la creazione è invece effetto della natura di Dio, della sua necessaria attività. Nel descrivere le operazioni *ad intra* e *ad extra* di Dio e la loro declinazione correlativa, Llull ricorre alle leggi della causalità per struttura-

re la catena dell'essere in base alla similitudine o alla distanza dalla sua Causa prima. La costruzione metafisica della fase ternaria non si spiega, osserva Bordoy, a partire da Scoto Eriugena, mentre offre punti qualificanti di contatto con l'idea dionisiana di un Dio *sopraessenziale*, irriducibile alle categorie aristoteliche. Per Llull Dio è una forma senza materia, una forma assoluta, «la più formale», che si trasmette a tutto ciò che è creato a partire dalle sue operazioni. La convergenza fra i due autori insiste proprio sulla centralità attribuita alle qualità e alla forma divine. Da qui è possibile spiegare tanto la creazione, quanto il processo conoscitivo che ne implica i diversi gradi. L'origine della materia si colloca nella prima passività concepibile, che è quella dei principi universali introdotti nella fase ternaria, i quali rappresentano anche la prima forma di coesistenza con la materia in quanto sono il risultato della prima creazione. Un altro aspetto qualificante della relazione con lo Ps. Dionigi riguarda l'unità divina pur nella differenza degli attributi, in quanto essenza, azione e esistenza possono trovare la loro unità nella forma «la più formale».

In sintesi, nonostante le affinità con il pensiero di Scoto Eriugena, l'autore ritiene che il modello di creazione contrapposta agli averroisti non si possa intendere a partire da qui, mentre diventa chiaro se ricondotto al pensiero dello Ps. Dionigi. Al termine della lettura qualche dubbio resta sui modi e sui tempi di acquisizione della fonte, data la complessità della trasmissione dell'opera dionisiana e le sue contaminazioni. Inoltre le opere citate da Bordoy, con due sole eccezioni (*Declaratio Raimundi* e il *Liber Disputationis Petri et Raimundi*, ambedue del 1298), risalgono agli anni 1310-11, mentre l'assunzione di una teoria della casualità e della conoscenza riconducibile al *corpus* neoplatonico è uno dei presupposti della svolta ternaria.

E. Pistolesi

- 6) Butiñá Jiménez, «Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el *Llibre de meravelles*: de Llull al Humanismo»

Júlia Butiñá sitúa la idea de divinidad y del hombre en el *Fèlix* en un lugar fronterizo entre el final de la Edad Media y los inicios del Renacimiento de las letras catalanas, por lo que ve en las ideas lulianas sobre estos conceptos ciertas innovaciones que harán trascender el pensamiento de Ramon Llull a la posteridad moderna. En primer lugar tiende a la modernidad el esquema narrativo elegido para el *Fèlix*, que presenta los contenidos filosóficos con un argumento basado en la narración de viajes –sin abandonar del todo la estructura del tratado, pero aun sin llegar a ser todavía una novela– y, además, en lengua vulgar. En

segundo lugar, las enseñanzas están marcadas por la acción: la acción que emprende el protagonista supone un ejercitarse en la virtud y, con ello, promueve la evolución hacia la perfección, lo cual resulta opuesto al modelo medieval de resignación y es coherente no sólo con el conjunto de la producción luliana, sino también con otras narraciones nuevas de Bernat Metge o con el *Curial e Güelfa*.

El trabajo de Butiñá profundiza en la búsqueda de rasgos premodernos en las ideas de Ramon Llull, y para ello estudia aspectos de su antropología y de su teología. En cuanto a la idea del hombre, otro rasgo que vincula el *Fèlix* con la modernidad es la manera de ejemplificar la moral, que viene explicada mediante situaciones referenciadas en la vida cotidiana o en una realidad no alegorizada, lo cual hace comparable esta obra con modelos modernos como *Lo somni* y el *Curial*. En profundidad, Ramon Llull contrasta la filosofía y la moral cristiana, esta última capaz de poner en crisis valores filosóficamente admisibles, pero opuestos a la moral cristiana basada en la primera intención (citando el *Llibre de les bèsties*). Destaca Butiñá que la innovación del vocablo «desconhort» en Bernat Metge por reacción al *Corbaccio* reflejaría con claridad el desfase detectado entre filosofía y moral, dando lugar al «disgusto e indignación» típicamente moderna, idea que tendría origen luliano. Así, la corrupción del estamento eclesiástico denunciada por Ramon Llull le convierte en un reformador que le asimila a los críticos modernos, aunque en su caso la solución siga vinculada a la tradición, hallada en obediencia a la jerarquía y los principios morales.

En cuanto a la idea de Dios, Butiñá cree conveniente tener en cuenta que Ramon Llull situaba al hombre en acción incluso cuando éste se daba a la vida contemplativa. La reprobación entre la escisión de la vida contemplativa y la vida mundana no sólo es luliana, sino también clásica (Séneca) y compartida por Bernat Metge. Otro presupuesto es la idea de maravilla, que está estrechamente relacionada con el interrogarse sobre el mundo y, por lo tanto, sobre la contemplación del mismo para comprenderlo. La raíz en la *Metafísica* de Aristóteles nos parece evidente –aunque Butiñá no lo cita ahora, sino que prefiere referirse, quizás con más razón, al libro de Job– y, por lo tanto –gracias a la influencia del aristotelismo y de los libros veterotestamentarios–, la admiración o maravilla del *Fèlix* como método de aprendizaje se encontrará largamente en la tradición humanística. La divinidad entendida por Ramon Llull como Ser creador no es una innovación, sino que se ancla en san Agustín y, por lo tanto, trasciende igualmente a innumerables autores. Añadimos nosotros la coincidencia con la teología islámica, para la cual, como para Ramon Llull, la naturaleza es una evidencia de Dios, de manera que, contemplándola, se contempla a Dios (nótese el matiz *Llibre de contemplació en Déu* i no *Llibre de contemplació *de*

Déu). Esta concepción incluye al hombre, que, como producto de la Creación, también refleja a Dios; por ello, estudiar el componente anímico del hombre –la psicología– supone investigar sobre la presencia de Dios. Para ello, afirma Butiñá, Ramon Llull prefiere Platón a Aristóteles y también el platonismo de san Agustín sale reforzado en Ramon Llull, igual que en Bernat Metge. Disienten estos –es decir, Llull y los humanistas modernos– en cuanto a la oposición entre razón y fe, pues el racionalismo de Ramon Llull es capaz de discriminar a los filósofos clásicos, cuyo racionalismo no consiguió dar con una moral acorde con el cristianismo. Y, a nuestro juicio, la concepción de racionalismo en Ramon Llull tiene rasgos particulares que permiten oponerlo a la mayoría de la tradición medieval y luego moderna: si la razón debe conducir hacia la fe, el desprecio por el paraíso islámico es, en realidad, sólo un ejemplo de cómo la admirable filosofía árabe –lamentablemente literalista, según el *Llibre del gentil*– no consigue llegar a la verdad del cristianismo, igual que no le parecen aceptables afirmaciones racionalistas de autores clásicos. Al contrario que Bernat Metge y la mayoría de la primera tradición humanista, que despreciaba por definición las aportaciones relacionadas con el mundo árabe, y para el que, en palabras de Butiñá, «en realidad cuentan sólo las tradiciones clasicista y judeo-cristiana», Ramon Llull es capaz de reconocer aspectos positivos del pensamiento islámico, aunque se muestra crítico por tratarse de infieles. Es decir, Ramon Llull advierte de un racionalismo que, siendo plausiblemente admirable en cuanto al conocimiento científico o admisible en la plasmación de ciertas costumbres, no conduce, como tampoco hizo el paganismo clásico, a la verdad cristiana. Y queremos aportar aquí, junto al trabajo de Julia Butiñá, que este reconocimiento de Ramon Llull, eso sí parcial, hacia el pensamiento árabe habrá abierto una puerta al mundo moderno, a pesar, incluso, de la cerrazón del primer humanismo de raíz italiana. Se trata de ver en Ramon Llull un proto-orientalista, reconocible por muchos rasgos en su obra –incluyendo evidencias como su propuesta en Vienne de creación de cátedras de lenguas orientales y el uso de fuentes orientales para la redacción de sus obras– que explicará mejor nuestra afirmación sobre el contraste entre Ramon Llull y los primeros humanistas. De ahí que Llull sea de interés para Nicolás de Cusa o, aun siendo menos conocido, para Guillaume Postel, es decir, para intelectuales interesados en el mundo árabe y que, como Ramon Llull, trabajan en favor de la *pax fidei* o de la *concordia mundi*. Y hacia el final de su artículo la autora se muestra de acuerdo con este vínculo entre Ramon Llull y el Renacimiento posterior, cosa que pone sobre la mesa un lulismo sobre el que habrá que seguir profundizando.

Júlia Butiñá cierra la redacción de este trabajo citando su propia trilogía *Tras los orígenes del Humanismo, En los orígenes del Humanismo y Detrás de los*

orígenes del Humanismo: Ramón Llull, lo cual sirve para especificar que las observaciones que relacionan a Ramon Llull con el humanismo de las letras catalanas son el resultado o resumen de años de investigación. Dicho de otro modo, este trabajo se revela como un modelo a seguir en la investigación del lulismo en la tradición humanística de las letras catalanas.

Óscar de la Cruz Palma

30) Cardini, «Contemplatio und Missio. Einige Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Kreuzzug und Mission bei Ramon Llull»

En la seva contribució a les jornades sobre el *Liber contemplationis*, el professor Cardini proposa una reflexió general sobre el pensament de Llull a l'entorn de la croada. Presenta, en primer lloc, una resum panoràmic del procés lent gràcies al qual el món cristià accedí al coneixement de l'islam. Una primera etapa d'aquest procés culminà en Pere el Venerable. Més tard, el plantejament de les possibilitats polèmiques, diferents a les conegudes fins al moment, desembocà en l'obra de Tomàs d'Aquino. Però, mentrestant, s'havia fet un nou plantejament entorn de la missió entre els musulmans, gràcies quasi exclusivament a la línia d'actuació oberta per Francesc d'Assís i els franciscans. Per a aquests, la missió s'havia de basar en el testimoni i la discussió, cosa que comportava una clara crítica al recurs de la croada.

En aquest context ha estat estudiada l'opinió de Llull, que es pot resumir en tres vies d'interpretació. Per a uns, Llull mantingué sempre un total refús de la croada; altres parlen d'un procés en la seva actitud que el portà del diàleg a l'enfrontament; mentre que una tercera interpretació explica les diferències com a fruit d'una estratègia que es deixa guiar per les circumstàncies de cada moment.

En encetar la seva anàlisi més personal, l'autor recorda que suposar en el temps de Llull una discussió entre missió i croada resulta «del tot fictici». Per tant, per comprendre la seva actitud, i reprenent el procés històric resumit abans, la primera qüestió que se proposa és: quines conseqüències se deriven d'un millor coneixement de l'islam? La resposta es reflecteix en el *Llibre del Gentil* (que marca una diferència ben clara respecte de les obres contemporànies de polèmica) i en el *Llibre de contemplació*, on se construeixen les «raons necessàries» com a mètode de discussió.

Aquest era el nucli de la proposta de Llull. Ara bé, la lectura de la *Vita coetanea* no pot sinó fer-nos pensar que Llull mateix considerava que no havia pogut dur a la pràctica el seu propòsit, en bona part per la negativa dels interlocutors musulmans. I aquestes circumstàncies anirien determinant que el recurs a

la croada —és a dir, la via per rompre l'oposició a la discussió— anés abandonant un segon pla per fer-se cada cop més necessària.

Al final de l'article l'autor ens deixa dues insinuacions discutibles. La primera opina que les «primeres víctimes» de la «seva passió per la croada» foren els bizantins. La segona es val d'una comparació amb el Renaixement per suggerir que la «utopia de la raó» condueix sovint no a un millor coneixement de l'altre, sinó a l'escalada de l'enfrontament. La primera insinuació s'hauria d'explicar i provar. La segona és una lectura ideològica parcial. Al meu parer.

J. Gayà

31) Cassanyes Roig i Ramis Barceló «El atentado antiluliano de 1699 en el marco ideológico de la Universidad de Mallorca»

84) Ramis Barceló, «Fray Agustín Pipia y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca»

L'any 1985 i al *Bollett de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Llorenç Pérez donava a conèixer l'afer de l'atemptat contra el culte a Ramon Llull perpetrat a Mallorca el 1699. L'analitzava en el context de la Universitat Lul·liana de Palma, en relatava els fets i explicava les conseqüències que va tenir, per editar, finalment i en apèndix, el text anònim que dona compte de la qüestió. Gairebé una trentena d'anys després Albert Cassanyes i Rafael Ramis recuperen aquesta informació sobre l'atemptat lul·lià, tot analitzant amb major profunditat els aspectes vinculats amb la Universitat Lul·liana, anàlisi que els permet afirmar que l'esdeveniment va ser transcendental per a la història de la institució. El treball s'inicia amb una història detallada sobre l'evolució de l'Estudi General Lul·lià i la influència que hi cercaven els dominics en les cattedres existents, amb la consegüent «lluïta» entre tomisme i lul·lisme. A això, cal sumar-hi l'ortodòxia tomista dels frares mallorquins, en contrast amb l'actitud més laxa que es produïa en altres zones, la qual cosa suposà l'embrió per a les lluites entre lul·listes i marrells que culminaren en l'atemptat contra el bacinet de Ramon Llull el 1699. Com en l'article de Pérez, els apèndixs són dedicats a l'edició dels textos inèdits que relaten els fets i que donen compte de la tensió profunda que es vivia a Palma entre els partidaris i detractors de Ramon Llull.

En certa manera, es pot considerar que aquest article és la continuació ampliada d'un treball anterior que Rafael Ramis havia engegat el 2010 sobre un dels personatges vinculats amb la Universitat Lul·liana. Ens referim a fra Agustí Pipia, frare dominic que arribà a ser Mestre General de l'Orde dels Predicadors i cardenal, catedràtic de Prima de Teologia estretament vinculat al convent de

Sant Domingo de Palma. Nascut a Sardenya el 1660, el 1678 ja era destinat a Mallorca, aspecte que li serveix a l'autor per esbossar, novament, la història dels dominics a l'illa i per incidir una vegada més en l'esperit antilul·lista clarament pronunciat d'alguns dels membres de la comunitat illenca. El treball es tanca amb l'edició de cinc documents sobre fra Pipia.

Maribel Ripoll

32) Chaparro Gómez, «Enciclopedismo y mnemotecnica en Raimundo Lulio»

L'autor d'aquest article, professor del Departament de Ciències de l'Antiguitat de la Universitat d'Extremadura, ha dedicat de manera preferent la seva activitat investigadora a l'estudi de la retòrica en les terres americanes després de l'arribada dels conqueridors espanyols, durant els segles XVI i XVII. Aquest àmbit abasta tant els ensenyaments en les escoles i universitats com la producció de discursos i peces oratòries, especialment les destinades a la predicació i l'evangelització dels nous pobles. En concret, s'ha centrat en la figura i l'obra retòrica del franciscà Diego de Valadés i en la seva obra magna, la *Rethorica christiana*, publicada a Perusa el 1579.

És per aquesta via que ha entrat en contacte amb Ramon Llull. Segons Chamorro, Valadés va compondre una retòrica que s'allunyava dels models habituals i que es caracteritza per ser concebuda com un instrument evangelitzador, farcida de continguts enciclopèdics que recullen la realitat física, social i política del Nou Món. És l'element enciclopèdic, juntament amb la importància que dóna a l'art de la memòria (mitjançant l'ús de diagrames i dispositius mnemotècnics), allò que per a Chamorro permet rastrejar la influència lul·liana. Influència amagada, perquè Valadés no esmenta Llull en cap moment, fet que es podria explicar per una actitud de prudència. I també influència llunyana, perquè els pressupòsits lul·lians, tant teòrics com formals, li haurien arribat no pas directament sinó a través dels grups de seguidors del beat contemporanis de Valadés i d'obres pseudolul·lianes, en especial del tractat *In Rethoricam Isagoge*.

Chaparro es refereix al caràcter de l'enciclopedisme en Llull i a la funció dels arbres i els esquemes en obres com l'*Arbre de ciència*, per a la qual cosa repren idees ja tractades en un article anterior, «Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés», *Fortunatae* 19 (2008), pp. 9-25.

E. Gisbert

33) Colish, «*The Book of the Gentile and the Three Sages: Ramon Lull as Anselm Redivivus?*»

Marcia L. Colish se propone revisar la comparación entre Anselmo de Canterbury (s. XII) y Ramon Llull, partiendo del estado de la cuestión recogido en la bibliografía que ofrece. Especialmente se interesa por la comparación de los argumentos lógicos entre el *Llibre del gentil e dels tres savis* y el *Monologion*, *Proslogion*, *Contra Gaunilonem* y el *Cur deus homo* de san Anselmo. Tras una demostración ampliamente documentada de que san Anselmo logró cuestionar la eficacia de las premisas hipotéticas de la lógica tradicional, la autora nos conduce a la conclusión anselmiana de llegar a admitir una verdad por la vía de razones que parecen lógicas, es decir, de aceptar la necesidad de una verdad a pesar de que la lógica no alcanza a explicarla por completo. Paralelamente, sabemos que Ramon Llull adquirió la lógica de Algazel, a la que añadió elementos para demostrar principios propiamente cristianos como la Trinidad o la Encarnación. Pero admitió la necesidad de adquirir una comprensión iluminada para alcanzar la total comprensión de Dios, colocando a la lógica en una posición de cierta insuficiencia para la demostración de la verdad. A una conclusión semejante llegará san Buenaventura, autor con el que Ramon Llull también ha sido comparado. La autora observa que el hecho de partir de premisas dictadas por la Domina Inteligencia en el libro I del *Gentil* –como por ejemplo la existencia de virtudes divinas y cardinales equiparables, y que no pueden ser excluyentes entre sí– implica la aceptación de verdades no demostradas, pero que todos los sabios aceptan porque *manifestata cosa es al human enteniment*. Sin embargo Marcia L. Colish no concluye con una posible influencia de san Anselmo en Ramon Llull, pues imagina que el primero hubiera desaprobado la falta de sistema en el lenguaje lógico luliano y la excesiva generosidad con la que da por sentados principios lógicos demostrativos. Concluye que, en contra de lo que ha sido propuesto por importantes referencias bibliográficas, Llull «was no Anselm redivivus».

Óscar de la Cruz Palma

34) Colom Cañellas, «Lectura del primer llibre de lectura de la pedagogia catalana. Aproximació a la *Doctrina Pueril*»

Comentari del contingut de la *Doctrina pueril*, que veu en l'obra, més que un mer catecisme, «la base per a una educació idònia i adequada a la seva època». De fet, l'obra seria fruit d'un projecte educatiu de Llull destinat a «edu-

car íntegrament per a una vida completa, el que significa desenvolupament de l'espiritualitat, del civisme i també del valor del treball i de la necessitat de tenir un ofici» (p. 60).

La lectura depèn, sovint en excés, d'assumpcions poc o gens argumentades (vegeu, per exemple, les influències de Vicent de Beauvais o de Roger Bacon) i de bibliografia en bona part superada. Com a conclusions, s'enumeren fins a onze aspectes, no desenvolupats a les pàgines precedents, que vincularien l'obra de Llull amb corrents pedagògics posteriors.

J. Santanach

35) Compagno, «La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo»

Carla Compagno va editar el text del *Liber de levitate et ponderositate elementorum*, la darrera del conjunt de quatre obres lul·lianes dedicades a temes mèdics, per a la seva tesi doctoral a l'Albert Ludwigs Universität de Friburg. Aquesta edició es va publicar posteriorment a ROL XXXIV.

En l'article que ressenyem s'ocupa d'un aspecte concret d'aquesta obra, el que fa referència a la teoria de la graduació dels elements per a l'elaboració de les substàncies medicinals. L'autora situa el *Liber de levitate* en el context de la producció mèdica lul·liana i dels debats especialitzats del seu temps, que Llull havia conegut de primera mà durant les estades a Montpeller, seu d'una de les facultats de medicina més prestigioses en l'Europa del moment.

Aquests coneixements i la voluntat de mostrar l'aplicació dels dispositius artístics a un terreny que coneixia prou bé, el van portar a proposar una solució original a les teories sobre el procés de mescla dels elements en les medicines compostes, que ja va exposar en els *Començaments de medicina* però que va desenvolupar àmpliament al *Liber de levitate* amb la introducció del concepte de «digestió» o *devictio*.

Compagno s'atura sobretot en la manera com Llull fa confluïr la teoria elemental i el sistema de l'Art a l'interior de les obres mèdiques (i, de fet, el beat, en cada una d'aquestes obres, remet a la versió de l'Art que s'hi correspon cronològicament). Amb aquest objectiu, l'autora analitza l'aplicació dels principis relatius dels tres triangles de la figura T (menoritat-igualtat-majoritat, concordança-diversitat-contrarietat, començament-mitjà-fi) a les relacions que s'estableixen entre les qualitats dels elements, mitjançant exemples extrets d'obres dels diversos períodes. D'aquesta manera, posa de manifest allò que el mateix Llull afirma als *Començaments*: «Sicut enim martellus et tenaculae sunt instru-

menta in arte fabricae, ita gradus et trianguli sunt instrumenta in arte medicinae».

En resum, l'article fa una síntesi útil i entenedora de l'evolució de les teories mèdiques lul·lianes al llarg del temps i de la funció que hi desenvolupa l'Art per explicar-ne els principis.

E. Gisbert

36) Coroleu, «Ramon Llull i la impremta (1480-1520)»

Alejandro Coroleu fa en aquest estudi un repàs de la impressió de textos lul·lians des dels inicis, que s'han de situar des de vers el 1480 a Venècia, fins al 1520, moment en què s'observa una davallada en el ritme de publicació d'obres autèntiques. Aquest fet no impedeix que ja en el període inicial es barregin els textos lul·lians amb els apòcrifs.

Diversos són els centres que apleguen una major producció lul·liana al llarg d'aquests anys. En primer lloc, Barcelona, on les impressions de Pere Posa i Pere Miquel Carbonell s'han de vincular sobretot a l'escola lul·liana de la ciutat. En aquest sentit, Barcelona no divergeix d'altres centres productors de llibres lul·lians, sovint relacionats amb la instrucció local.

En segon lloc, s'ha de parlar de París i de l'humanista Jacques Lefèvre d'Étaples, que va desplegar una intensa activitat per difondre la doctrina i els textos de Llull; les edicions de Lefèvre, a més, es van beneficiar dels rics fons manuscrits de la ciutat.

També a Sevilla, especialment durant la darrera dècada del xv, va imprimir-s'hi una important producció lul·liana, tot i que bàsicament composta per apòcrifs i obres paralul·lianes. Va quedar aturada gairebé en sec, però, quan els estats de la universitat van prohibir la docència de les doctrines nominalista i lul·liana.

Les impressions lul·lianes aparegudes a València en aquests anys s'han de vincular amb Alfonso de Proaza, docent de la universitat, per bé que desconeixem amb quines responsabilitats. Finalment, cal parlar de l'activitat editora sorgida al voltant del cardenal Cisneros, fundador de la Universitat d'Alcalá de Henares, en què també van tenir una presència remarcable els estudis lul·lians.

Totes aquestes iniciatives lul·lianes mostren una estreta relació entre l'activitat editorial de l'època, les institucions acadèmiques i els interessos humanístics –incloses les preocupacions de signe religiós i espiritual.

J. Santanach

37) Domínguez Reboiras, «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis»

Tot i la seva importància cabdal pera la història del lul·lisme, el promotor de l'*Editio moguntina*, Iu Salzinger, ha estat poc estudiat. El present article, que forma part d'un volum sobre la Martinus-Bibliothek de Magúncia, omple aquest buit estudiant de prop tant la figura de Salzinger en el context del lul·lisme maguntí com el seu llegat intel·lectual.

De la rica informació que s'hi presenta, mereixen especial atenció els comentaris sobre la coneguda dèria alquimista de Salzinger. Com apunta Domínguez, l'interès de Salzinger i del seu entorn per l'alquímia s'ha de matissar. Així doncs, no sembla cert que l'alquímia com a pràctica jugués un paper destacat en la cort de l'elector palatí Johann Wilhelma Düsseldorf, almenys no pas fora del que era comú. Les seves preocupacions giraven més aviat a l'entorn de la mística, com confirma el fet que Salzinger traduí per a ell, no obres alquímiques pseudolul·lianes, com s'ha dit algunes vegades, sinó el *Llibre de contemplació*. Pel que sembla, aquest llibre, més que tots els altres, era per a Salzinger l'expressió màxima de tot el pensament lul·lià –una valoració que anticipa, en bona mesura, els estudis dels darrers anys. Si, per altra banda, no es pot negar que l'alquímia era un element important en la interpretació de Salzinger, aquest fet no sembla derivar d'una mera fascinació per la pràctica d'aquesta disciplina, sinó de la seva visió epistemològica: interpretant l'*Ars lulliana* com un sistema de ciència universal, l'alquímia resultaria, des d'un punt de vista epistemològic, un complement necessari en l'aplicació.

Certament, aquesta interpretació singularitza Salzinger entre els lul·listes del seu temps, i, encara més, l'aparta de les preocupacions apologetiques de Llull, com constata Domínguez. Correspon, però, a una reconstrucció i (suposada) actualització eminentment filosòfica del pensament lul·lià que, en si mateixa, és digna d'estudis futurs.

Per a aquests estudis, el treball de Domínguez serà una referència obligada que es mereix una àmplia difusió entre els lul·listes, i tal vegada una traducció castellana o catalana.

A. Fidora

38) Domínguez Reboiras, «Recreatio»

Domínguez runs through the gamut of meanings attaching to “creatio”/ “creare”/ “creator” and their corollaries “recreatio”/ “recreate”/ “recreator”

within a historical perspective, clearly distinguishing their non-religious (i.e. Classical) from their religious (i.e. medieval) sense, namely, in the latter case, as related to *creatio ex nihilo*. Even “recreatio”, when used by Llull, however, has a distinctive flavour (p. 605), although the “matiz particular” with which Llull employs it is nevertheless to be found, according to Domínguez, in writer’s of earlier and later ages. Domínguez then defines the sense which Llull preferred to attribute to “recreatio” (one also available to Classical writers, though infrequently called upon) as being the “acción de recrear (volver a crear), producir de nuevo, restablecer, rehacer o restaurar” (p. 606).

Though Llull occasionally invokes the more common, Classical and modern, senses of the terms “creatio” and “recreatio”, he shows a marked preference for a theological reading thereof, in line with their respective denotation of the creative activity of God the Father and the restorative and perfecting (i.e. recreative) activity of God the Son incarnate (p. 606).

Domínguez, however, makes an unsubstantiated claim when he categorically states that “[a]unque hay interesantes matices y formulaciones enjundiosas [with respect to ‘recreatio’], éstos no aportan nada nuevo a lo formulado en el *Liber contemplationis in Deum*” (p. 609). A page later he similarly states that “Lulio sigue utilizando ‘recreatio’ en su obra posterior sin cambiar un ápice su ideario” (p. 610). Such forceful claims require at least some degree of elucidation.

Domínguez goes on to assert that “Lulio, en este frecuente discurso sobre la ‘recreatio’, parece defender la necesidad de la encarnación independientemente de sus implicaciones soteriológicas”. It is certainly true that Llull progressively “liberates” the notion of Christ’s Incarnation from a strict dependence upon Original Sin, but it is equally true to say that he also gradually and intimately associates the Incarnation with the concept of deification, a concept which has profound soteriological connotations. Domínguez’s construal of this particular idea (as stated in the above quotation) thus seems problematic, since he has oversimplified the matter, and failed to indicate the precise point at which Llull reaches the position expressed here. Furthermore, the idea as articulated in this instance does not sit well alongside the quotations Domínguez himself has earlier presented to the reader, all of which show very clearly that Llull, in his early writings at least, sees “recreatio” as being very closely—albeit not exclusively—bound up with Original Sin and the remission thereof. It would seem excessive, therefore, to conclude—as Domínguez does—that “Lulio no se cansa de repetir que la encarnación *poco o nada tiene que ver con el pecado original*, sino que es la consecuencia lógica de la dinámica de las dignidades divinas que tienen que producir siempre lo mejor, lo más grande, lo más sabio etc.” [empha-

sis added] (p. 610). For, being divorced from any chronological appreciation of the progression of Llull's thought on the Incarnation, Domínguez's text reads like an ahistorical portrayal of that thought, one which ignores the fact that: a) until at least the "transitional phase" identified by Ruiz Simon, Llull's conception of recreation, in fact, has *a considerable bearing upon* Original Sin; b) even after this phase, as my own work has attempted to show, Llull never entirely renounces an attribution of redemptive purpose to the Incarnation, instead relegating it to the order of second intentions; and c) even if such relegation occurs and even if there is an early emphasis on the (optimal) manifestation of the Dignities in creation, this develops *over time*, before reaching its fullest extent in Llull's mature and even post-Art works.

The effect of Domínguez's interpretation in this article, therefore, is to collapse Llull's entire production back into his early works and to project the latter, as if unproblematically, onto the entirety of his writing career, an effect which generates a rather inaccurate, simplistic and skewed picture of Llull's thought. This tendency is reflected in the fact that—with the exception of his note 18, where he mentions in passing seven Lullian works dating from between 1289 to 1312—Domínguez only refers to three of Llull's earliest works—the *Liber contemplationis in Deum* (1273-4 [?]), the *Liber de gentili et tribus sapientibus* (1274-6 [?]), and the *Doctrina pueril* (1274-6)—, one from the mid-1280s—the *Liber de XIV articulis fidei* (1283-5 [?])—, and four from his very final period, namely, the *Liber de lamentationis philosophiae* (February 1311) and three of the *Opera messanensia* (all dating from between 1313 and 1315). Clearly, the length of the article here reviewed does not enable Domínguez to discuss expansively Llull's thought on "recreatio"; however, the solution he has chosen in his quest for concision might, to some, appear to have condensed Llull's output a little too much.

He nevertheless makes a useful point (p. 611) relating to the fact that the Incarnation in Llull may be considered a necessary consequence of creation, in fact a *necessitas moralis* or *ex decentia*, which he equates with the concept of *quo ad bene esse*, used by Llull frequently to express the qualified necessity of the Incarnation, though which equally carries meanings associated with the plenitude of creation achieved by Christ as well as the state of beatitude itself.

In the closing paragraphs of his discussion of recreation *tout court*, Domínguez concludes, rightly I think, that creation and recreation, both unique divine decrees from eternity, constitute a single and indivisible divine act, one in which the conferring of being on God's part is inseparable from the process of deification. However, having earlier stated that Llull's preferred reading of "recreatio" and "recreare", etc., should be defined in terms of the "acción de recrear (volver

a crear), producir de nuevo, restablecer, rehacer o restaurar” (p. 606), Domínguez finally leaves us with the thought that, for Llull, the term “recreatio” does not denote a new creation, but rather forms an integral part of creation itself, since “creatio” and its corollary and necessary consequence, “recreatio”, cannot be severally conceived.

Robert Hughes

39) Duncan, «Calvino, Llull, Lucretius: Two Models of Literary Combinatorics»

Un assaig que esbrina la influència de Ramon Llull i Lucreci en Italo Calvino, a través de les proposicions del grup OuLiPo. Aquest darrer és l'acrònim de l'Ouvroir de Littérature Potentielle, un grup principalment literari fundat l'any 1960 que es dedica a crear literatura de manera combinatòria (Raymond Queneau, *Cent mille milliards de poèmes*), o relacionant distorsions lèxiques operades en, per exemple, poemes coneguts (procediment explicat a Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*), o superant entrebancs artificials (com *La disparation*, novel·la de Georges Perec, escrita prescindint de la e, lletra més freqüent del francès). Calvino va esdevenir membre de l'OuLiPo l'any 1973, i una de les seves obres més conegudes, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, és construïda amb tècniques combinatòries del grup. I era en connexió amb les possibilitats obertes per l'OuLiPo que va arribar a Lucreci i Llull. Al primer li interessava no només l'atomisme i el món com a combinació d'àtoms, sinó el concepte de *clinamen*, que té a veure amb desviacions de les normes establertes pels mecanismes combinatoris. Pel que fa a Llull, sembla restringir-se a la Quarta Figura de l'Art ternària, és a dir de cercles rotatoris, en les «cambres» dels quals es pot posar els conceptes a combinar. En el conte «L'incendio della casa abominevole» Calvino fa ús d'aquesta tècnica.

Si s'hagués limitat a aquestes consideracions, l'article seria interessant i instructiu, però malauradament comença amb una primera part que intenta explicar el perquè de la fascinació de l'OuLiPo amb l'Art lul·liana. En lloc d'explicar-ho simplement per un interès en Llull com a pare de la combinatòria conceptual a Occident, ho vol fer amb una explicació del funcionament de l'Art. Però es basa en la típica confusió amb la *mathesis universalis* leibniziana, que intenta derivar tot el coneixement possible des de combinacions de conceptes bàsics. Llavors es queixa —com han fet tants d'altres abans— que els conceptes de les Figures A i T no compleixen els requisits d'una *mathesis universalis*. Corona una sèrie de crítiques de l'Art amb una cita de Francis Bacon que explica que aquest mètode era «much like a fripper's or broker's shoppe [robavellaire], that hath end of

everything, but nothing of worth». El que no s'entén és el perquè d'aquest apartat. Primer, que no hi ofereix cap connexió amb l'OuLiPo o Calvino (la de la Quarta Figura ve en un apartat posterior). I segon, és com si volgués donar una lliçó explicant que si s'han interessat per Llull és perquè no han entès que és un sistema que no arriba a complir les seves moltes pretensions.

A. Bonner

40) Ensenyat Pujol, «L'activitat lul·liana a la Mallorca del segle XIV: un lul·lisme amagat?»

Un cop constatada la paradoxa o «anomalia» de les escasses notícies que tenim sobre l'existència d'activitat lul·liana a la Mallorca del XIV, més que més si tenim en compte el paper capdavanter que l'illa assumirà més endavant en la difusió del lul·lisme, l'autor proposa un nou plantejament de la qüestió, consistent a «detectar signes i reminiscències lul·lianes en diverses facetes de la vida cultural, social i espiritual de l'època, sense que, això sí, el nom del Beat hi aparegui» (p. 163). Els camps d'estudi més productius per a aquesta línia d'investigació són la història de la transmissió dels manuscrits trescentistes amb obra de Llull, la presència de beguins i eremites a l'illa, l'evolució de determinats centres monàstics mallorquins, l'empresa missionera a les Canàries i alguns elements de la primera tradició alquímica pseudolul·liana; per contra, les dades de caràcter iconogràfic sobre la devoció al beat són, ara per ara, menys fiables per a aquesta època.

Maria Toldrà

41) Ferrero Hernández i Martínez Gázquez, «Ramón Llull y el *Liber de Angelis*»

L'article-comunicació de Ferrero Hernández i Martínez Gázquez té com a principal objecte fer una primera presentació de la doctrina lul·liana dels àngels i, sobretot, del *Liber de angelis* de Ramon. En darrera instància, sembla que es tracta d'anunciar la nova edició crítica de les dues traduccions llatines del text català de l'obra lul·liana esmentada, la primera probablement feta pel mateix Llull i la segona potser per Dominicus Petri de Castillione l'any 1397.

En una primera secció força breu (pp. 1099-1100), els autors fan notar la importància general de la qüestió angelològica en el pensament i l'obra de Llull, donant també la referència dels principals *loci* lul·lians en què és tractada.

En una segona secció encara més curta (pp. 1100-1101), se'ns informa sobre les hipòtesis disponibles a propòsit de les dates de composició del *Liber de angelis*; se'ns parla igualment dels manuscrits llatins i de les edicions o traduccions més recents, siguin o no ja publicades.

La tercera secció (pp. 1101-1104) descriu sumàriament la tradició teològica en què s'insereix l'opuscle lul·lià. Les referències bibliogràfiques són abundants i d'indubtable interès, mostrant la familiaritat dels autors amb el tema estudiat. Sorpren, tanmateix, l'omissió de les síntesis explícitament teològiques del tema dels àngels (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, *Mysterium Salutis*, etc.). Les dades històriques i sistemàtiques contingudes en aquests textos de «manual» ajudarien a situar millor Llull i a fer més comprensibles tant les seves coincidències amb altres autors com les seves singularitats més pròpies.

La quarta i última secció (pp. 1104-1107) explica l'estructura del llibre lul·lià sobre els àngels, tot remarcant algunes de les idees principals que apareixen en el pròleg i les sis distincions en què està dividit. La finalitat explícita és destacar els punts que fan peculiar el text de Llull. La darrera frase de l'article manifesta obertament la tesi principal que els autors consideren legítim concloure a partir de les pàgines anteriors: «la reflexión teológica, enmarcada en el ambiente intelectual del s.XIII, se evidencia como la premisa sobre la que Ramón Llull fundamentó su tratado».

Les limitacions pròpies del gènere «comunicació» redueixen aquesta presentació a una sèrie de dades generals que difícilment podrien ser discutides i a algunes idees fonamentals que els autors «comuniquen» o «anticipen» a la comunitat científica sense haver d'argumentar-les exhaustivament. Les observacions que afegim a continuació, doncs, no constitueixen cap mena de «crítica», sinó la simple indicació d'un parell de desenvolupaments potser indispensables en fases ulteriors de la investigació.

S'insisteix, per exemple, en la col·locació de l'angelologia de Llull en el segle XIII i en el desplegament específic que aquesta doctrina experimenta justament en aquest temps. Això és probablement vertader en general; però podria deixar de ser-ho, depenent de com es volgués explicar i a quines hipòtesis auxiliars es lligués. La continuïtat de la tradició angelològica medieval sembla més evident que les seves possibles discontinuïtats.

Alguna cosa similar passa, potser, amb la conclusió ja citada de l'article: que la reflexió teològica és la premissa en què es fonamenta el *Liber de angelis* lul·lià. És veritat, naturalment. No obstant això, l'explicació completa d'aquesta fórmula final tal volta exigirà una col·locació expressa del tema angèlic en el conjunt de les pretensions (apologètiques, per exemple) de Llull, en el conjunt dels seus supòsits sistemàtics (l'art, les dignitats, etc.) i en el conjunt dels seus

supòsits històrics i teològics específics (el que hem dit més amunt sobre les síntesis teològiques del tema dels àngels).

En qualsevol cas, però, i com dèiem fa un moment, tot això no són *defectes* del treball encetat, sinó *promeses* del treball venidor. Benvingut sigui l'interès per una zona tan desatesa i alhora nuclear del pensament de Llull. Esperarem amb impaciència l'edició crítica anunciada.

Carles Llinàs

42) Fidora, «Concepts of Philosophical Rationality in Inter-Religious Dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull»

As its title suggests, this recent conference paper by Alexander Fidora explores the development of concepts of philosophical reason as exhibited by works concerning matters of medieval interconfessional debate and apologetics, and the degree to which those concepts were fashioned by the very genre of debate which served as their context.

He does so by, first, examining two *Disputationes* by the eleventh-century Anglo-Norman writer and Abbot of Westminster Abbey, Gilbert Crispin, *disputationes* which, in Fidora's words, mark a progression from hermeneutics to philosophical apologetics.

The first of the works in question (the *Disputatio iudaei et christiani*) records an actual disputation Crispin had held with a learned Jew, one based entirely, that is, on Scriptural authority. Fidora remarks approvingly upon the necessary conditions of sociability surrounding the discussions as specified within the text itself, and notes that the concept of rationality employed is viewed less in contradistinction to faith than as an alternative to outright polemics. The results of this inter-religious hermeneutical dialogue, however, remain inconclusive.

The second work (the *Disputatio christiani cum gentili*)—and the progression it represents—is a separate matter. Leaving to one side, as it does, the differential beliefs of Christianity—and, consequently, all recourse to authority—it focuses instead on more general concerns (i.e. the nature and philosophical status of religion itself) determinable through appeal to the criteria supplied by reason alone. The gentile, a philosopher, defines reason in non-epistemological, but rather ethical, terms, reminiscent, in Fidora's view, of Ciceronian Stoicism transmitted via St Anselm. This definition of reason is accompanied by a series of methodological concerns indicating a Ciceronian-Boethian conception of logic (that is to say, as both *inventio* and *judicium*), again via Anselm, leading to the conclusion that rationality is both probable and demonstrative or, in other

words, that extrinsic and intrinsic Topics both command the same degree of certainty. As Fidora states, Gilbert has thereby made “the discovery of philosophical reason as a medium for inter-religious debate”.

As regards his next historical figure, namely, Peter Abelard, and as could only be the case, Fidora selects for consideration that author’s *Collationes* (sometimes known by the title *Dialogus inter philosophum, iudaeum, et christianum*). In relation to this work, Fidora points to the same underlying Stoic tradition he has detected in the writings of Gilbert Crispin, though emphasises that Abelard’s adherence to the notion of the ethical basis of philosophy is attributable not so much to this tradition as to his determination to give philosophical support to an ethically-conceived form of rational dialogue between distinct faiths. Unlike in Gilbert’s case, however, here the concept of rationality is opposed to the kind of opinion which prevails in a faith that is not itself justified by philosophical reason.

Again in contrast to Gilbert, Abelard denies the equivalence (in terms of certainty) between dialectic and demonstrative reason, relegating a certain kind of extrinsic topics (i.e. those used in arguments based on authority) to the status of opinion. Fidora comments upon the similarities between Gilbert and Abelard (e.g. they both see Topics and “invention” as being part of demonstrative reason), though also notes the novelty inherent in the latter’s view of the stark opposition regarding the degrees of certainty attaching to intrinsic and extrinsic topics. Epistemologically speaking, therefore, in Abelard faith suffers in comparison to reason.

Moving on to St Thomas Aquinas, Fidora shows, in relation to two works by this author (the *De rationibus fidei* and the *Summa contra gentiles*), how, for simple pragmatic reasons, arguments from authority are ruled out by any apologetic context. Fidora then goes on to note the more purely philosophical nature—and hence the reduced emphasis on the ethical dimension—of the arguments used in the latter work. Aquinas is seen to appeal to notions of Aristotelian metaphysics and epistemology, and himself admits the insufficiency of the two standard scholastic methods of proof (i.e. *propter quid* and *quia*) in the matter of demonstrating the Articles of Faith, on the grounds that only topical (or probable) arguments are capable of accomplishing that task. Here Fidora points out that Aquinas, in line with the reception of the *Posterior Analytics*, although in contrast to Gilbert and Abelard, views the Topics as being opposed to demonstration, a point which serves as a useful lead-in to Fidora’s subsequent discussion of Ramon Llull.

Aquinas’ strategy in the *Summa* is to refute his opponents’ arguments as being either only probable or fallacious, although he qualifies this position in

his *Expositio super librum Boethii De trinitate* by concluding that arguments against the Christian faith can only be proved to lack necessity. Taking a metaphysical standpoint then, Aquinas bases his strategies on the distinction between the probability attaching to the Topics and the necessity attaching to demonstrative reason.

In Fidora's view, however, the strategies employed by Ramon Llull sought directly to address and to oppose this distinction while Llull's system itself synthesised both the ethical approach of Gilbert and Abelard and the metaphysical approach of Aquinas. On this account and to this end, the Lullian innovations of the *demonstratio per aequiparantiam* and the *demonstratio per hypothesim* were designed to overcome the limitations of the standard methods of demonstration regarding God's essence and to turn probable into demonstrative truths, thereby directly confronting the problematic bequeathed by Aquinas. According to Fidora, Llull's reconciliation of the Topics and of demonstrative science served not only the aims of inter-religious debate, but also those of his epistemological project as a whole.

In the examples he has provided, Fidora convincingly shows how these authors did not simply concentrate upon questions internal to apologetics, but also how their thought thereupon helped to configure the meta-questions concerning the very means at their disposal—here, philosophical, rational and topical—and how such an introspective turn draws them into the broader discourse of philosophy and its practitioners.

One final point: the reader should note that the assistance with which I am credited in the opening note of the article reviewed extended no further than proofreading.

Robert Hughes

43) Fiorentino, «*Credere et intelligere* dans les oeuvres latines tardives de Lulle»

Fiorentino Francesco parteix d'un repàs del llarg període que va des de Ramon Llull en vida fins a l'actualitat, per destacar el reconeixement que han tingut les doctrines lul·lianes en la tradició acadèmica, malgrat la condemna propulsada per Nicolau Eimeric. Aquest repàs serveix a l'autor per fer observar un cert canvi de percepció en la bibliografia recent, on s'ha vist que Ramon Llull obliga a acudir a les *rationes necessariae* sobretot per demostrar la falsedat de les doctrines d'infidels —és a dir, jueus i sarraïns—, en tant que el principi de la fe per entendre es fa més fort en la seva literatura d'aprofundiment en les doctrines cristianes. També recentment la bibliografia ha donat més importància a la reclama-

ció i actitud de Ramon Llull envers l'estudi de les llengües orientals (és a dir, el Ramon Llull orientalista, diríem nosaltres), i ha reconegut en Ramon Llull un precursor d'allò que actualment s'anomena sensibilitat ecumènica. Prenent les últimes obres lul·lianes (bàsicament, aquelles editades a les ROL I i II), sobre les quals reclama més atenció —especialment per tractar-se d'obres d'un Ramon Llull més que octagenari, és a dir, completament madur—, Fiorentino hi detecta arguments encaminats a acceptar que Déu no es pot demostrar científicament, almenys en el sentit aristotèlic, i que les limitacions de l'home gairebé impedeixen arribar al coneixement complet de Déu, reservat als homes sants o il·luminats (*beati*). Hi ha d'haver un punt de partida en *credere*, que ens porta, per mitjà de les *rationes necessariae*, a *intelligere* progressivament, en ascensió. Però quan es tracta d'infidels, és a dir, d'aquells que no creuen o tenen una fe esbiaixada, cal que actuïn amb tota l'eficàcia les *rationes necessariae*, per demostrar els errors i arribar al correcte *credere*, a partir del qual *credere* poder emprendre l'ascensió de l'intel·lecte. La fe actua, doncs, perquè l'intel·lecte entengui, *intelligat*, i no perquè cregui, *credat*, les coses insensibles o imaginables. La fe —i no s'ha d'escapar que no és possible que hi hagi fe basada en principis incorrectes— és, doncs, un punt de partida necessari, amb la qual l'home aconseguirà salvar les dificultats de la lògica o les insuficiències de la intel·ligència per explicar Déu o els conceptes teològics més abstractes del cristianisme. De fet, Ramon Llull acusa —fins i tot de pecat mortal, d'orgull o peresa— aquells que només creuen i no fan servir l'entendre per arribar a Déu. Al costat d'una bibliografia ingent sobre el tema lul·lià del *credere pro intelligere*, sovint recargolada, Fiorentino explica aquesta estratègia lul·liana —per cert, en part en consonància amb certes acusacions d'Eimeric—, amb senzillesa i de manera elegant, la qual permet entendre que Ramon Llull utilitzés gairebé com a lema, reescrit de maneres diverses, la frase d'Isaïes *nisi credideritis, non intellexeritis* (*De minori loco*, ROL II, p. 269); o bé la diferència d'actitud de Ramon Llull davant els no creients, en la seva literatura de conversió, respecte dels creients. D'acord, doncs, a haver de donar més rellevància a les últimes obres lul·lianes.

Óscar de la Cruz Palma

44) Franklin-Brown, *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*

Només podem alegrar-nos que l'autora d'aquest assaig sobre la representació gràfica i literària del saber enciclopèdic al segle XIII hagi triat Ramon Llull com un dels tres escriptors més rellevants de la seva època com a usuaris de les compilacions de totes les ciències en la construcció del seu discurs. L'alegria és doble

quan es constata que la bibliografia està posada al dia i que la part consagrada a Ramon ha partit de les aportacions de la crítica lul·lística més solvent de les darreres dècades, i no únicament de la publicada en anglès (Pring-Mill, Hillgarth, Lohr, Johnston, Bonner, Hughes, etc.), sinó també en idiomes romànics (Rubió, Galmés, Llinarès, Colomer, Gayà, Badia, Rubio, Ruiz Simon, Soler, etc.). Els originals lul·lians també se citen a partir de les edicions homologades filològicament, acompanyats de bones traduccions *ad hoc*. La introducció (pp. 1-27) explora els orígens i la situació actual del gènere enciclopèdic amb un bon suport crític i concreta els objectius de l'obra, ço és «to balance historical with theoretical considerations in an investigation of the way three very different writers came to terms with the paradigms of encyclopedic practice in their day» (p. 27).

El llibre es presenta en tres blocs. El primer, «The Archive» (pp. 29-92), estudia les arrels i la tipologia dels gèneres compilatoris que convergeixen en la cultura escolàstica juntament amb el problema de la classificació dels sabers; s'hi analitzen conceptes com «figura», «compilatio», «glossa», «ordo». El segon bloc, «The Order of Encyclopedia» (pp. 93-214) s'articula en tres capítols que tracten respectivament del *Speculum Maius* de Vicenç de Beauvais (pp. 94-128), dels escrits enciclopèdics de Ramon Llull (pp. 129-181) i de la continuació del *Roman de la Rose* de Jean de Meun (pp. 183-214).

Heus ací el contingut del capítol 3 del segon bloc, destinat a Llull (pp. 129-181): «The Obscure Figures of the Encyclopedia. Tree Paradigms in the *Arbor Scientiae*». L'«Overview» inicial posa en relleu la condició de laic autodidacta del personatge i en remarca la vinculació amb la cultura literària de les elits cortesanes i burgeses de la Corona d'Aragó i d'Occitània. L'autora dona protagonisme a l'imaginari *Llibre de plasent visió*, citat per Llull al *Fèlix*, perquè li serveix per a explicar la funció de la noció de «figura» en la construcció del discurs enciclopèdic, de què ha parlat al primer bloc de *Reading the World*. L'apartat «Exegetical figures» descriu algunes mostres de representacions gràfiques del saber escolàstic que mereixen la qualificació d'«exegesi visual», com ara les Bibles moralitzades o el *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, amb reproducció d'imatges (pp. 137-139). Seguidament es passa revista als esquemes arboris del *Llibre del gentil* i dels *Començaments de medicina*, amb atenció a les representacions de la tradició manuscrita (p. 145). La traducció de l'exegesi en imatges arbòries presenta problemes estructurals, com ara els d'alguns arbres que acompanyen obres de Joaquim da Fiore (pp. 148-149) o l'arbre del *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud (encartament en color entre les pp. 170 i 171). L'obscuritat de les figures exegetiques té prestigi en la tradició des de sant Pau (Cor I.1) i des del *Llibre del gentil* Llull defensa la bondat d'una exposició no immediatament evident dels continguts del saber. Amb aquests precedents els arbres simbòlics de

l'*Arbre de ciència* són un esdeveniment epistemològic: són uns «arbres nous» («New Trees», pp. 160-170), gràcies a la doble articulació de les set parts funcionals de cada arbre i la multiplicació per setze del model estructural bàsic. L'autora ressegueix algunes representacions de les figures de l'*Arbre de ciència* en manuscrits i edicions antigues (p. 168). Subsisteix el problema de representar en un únic esquema l'arbre general del coneixement («Tree of Knowledge», pp. 170-175). Llull dóna indicacions vagues i disperses sobre la representació del gran arbre del coneixement, «leaving it to the reader to construct in the mind's eye» (p. 173), tal com han intentat alguns impresos (p. 174). En l'apartat conclusiu l'autora recupera les reflexions sobre l'exegesi pròpiament dita que Llull expressa al *Llibre de contemplació* i posa en relleu l'abisme que separa les «sensualitats» de les «intel·lectualitats» en el pensament del beat, de manera que el seu arbre del saber no és abastable tan sols des de la dimensió material, representable en dues dimensions: «The tree of knowledge is new and strange, an enigma, an encyclopedic marvel that propels the reader into the evershifting world of signs and symbols. It flowers in the interface between rhetoric and hermeneutics, between encyclopedism and poetry, discourse and the ineffable» (p. 181).

El tercer bloc de *Reading the World*, «Heterotopias» (pp. 215-301), se serveix d'una noció teòricament molt elaborada que va posar en circulació Michel Foucault com a contrapartida de la clàssica d'utopia. Al llibre que ens ocupa, «heterotopia» fa referència a un producte cultural genèric –l'enciclopèdia medieval– que es materialitza en unes condicions que fan singular cada individu i el sotmeten a tota mena de transformacions. La transmissió manuscrita de l'*Speculum maius* de Beauvais ofereix materials codicològics per explorar tipologies variades en la recepció del discurs enciclopèdic. Les elaboracions literàries amb les quals Llull i Jean de Meun vehiculen el saber enciclopèdic –tan absolutament diferents en la forma i en la intenció– són presentades com a miralls deformants del llegat procedent de l'«Arxiu» primigeni descrit al primer bloc del llibre. L'abast teòric de la construcció que ofereix M. Franklin-Brown mostra la seva dimensió literària de fons a l'«Afterword» de les pp. 303-310.

L. Badia

- 45) Gómez Llauger, «Aproximaciones al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull»

L'article de Núria Gómez Llauger és una presentació dels estudis fets fins aleshores (2007) entorn del llibre lul·lià *Liber de potentia, obiecto et actu*, l'edició i estudi del qual va acabar, com a treball de tesi doctoral, el 2011.

A l'article, la filòloga planteja algunes qüestions preliminars, que es relacionen amb la tasca de realització de l'edició crítica de l'obra. En primer lloc n'aborda les coordenades espaciotemporals, i determina que la data més probable de redacció va ser 1296, quan era a Roma i ja havia compost la *Tabula generalis*, obra esmentada al *Liber de potentia, obiecto et actu*. No dubta, doncs, sobre l'autoria de Ramon Llull, ja que el llibre està contingut en els compendis de Tomàs Le Myésier de l'obra lul·liana, i també va ser copiat per l'il·lustre lul·lista Nicolau de Cusa (al manuscrit Bernkastel-Kues, Hosp, 83) juntament amb altres obres de Ramon Llull.

Encara que l'obra apareix en diversos manuscrits, la seva editora assenyala que només el manuscrit modern de Roma, BN, Fondi minori 1832, la conté en la seva totalitat (l'última part, de qüestions, manca a la resta). És aquest testimoni, així, el més important per a l'edició a causa del text complet que proporciona, però també per ser l'únic d'autèntica tradició lul·liana, ja que els altres manifesten la intervenció dels lul·listes Tomàs Le Myésier i Nicolau de Cusa. Quant al seu contingut, l'article informa que l'obra presenta tres parts fonamentals: la primera conté el pròleg i les definicions de potència, objecte i acte; la segona, la descripció de les potències; la tercera, les *quaestiones*. Dóna l'editora una taula amb els apartats interns, amb referència als folis del manuscrit de Roma.

Conforme a aquest contingut, l'estudiosa considera l'obra de gran interès per comprendre la filosofia lul·liana, encara que, assenyala, l'article no té el propòsit d'aprofundir en aquestes qüestions, les quals sí que hauria d'abordar a la tesi doctoral. En tractar-se d'un treball publicat el 2012, però presentat a Palerm a la fi de 2007 al congrés de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, l'article presenta la inconveniència d'haver estat superat per les informacions aportades en la tesi doctoral de la Dra. Gómez Llauger, defensada al novembre de 2011 a la Universitat Autònoma de Barcelona, i que serà publicada en breu a la col·lecció de les *Raimundi Lulli Opera Latina*, per l'editorial Brepols. No és falta de la investigadora lul·liana aquest retard en la publicació de l'article, i a ella hem d'agrair la propera edició d'aquest text d'interès per comprendre el sistema correlatiu i, en general, el pensament de Ramon Llull.

Celia López Alcalde

- 46) Gómez Llauger, «Les oracions subordinades substantives al *Liber de potentia, obiecto et actu* de Ramon Llull»

Com mostra el títol, l'aproximació de Núria Gómez Llauger al *Liber de potentia, obiecto et actu* en aquest article parteix d'un punt de vista estrictament

filològic, gramatical. Deixant de banda la discussió entorn de la llengua utilitzada per Llull a la redacció de les seves obres, la filòloga fa un esbós d'anàlisi de les oracions subordinades substantives aparegudes en aquest llibre, mitjançant la qual descobreix cinc tipus fonamentals: dos de construccions personals (amb *quodi* subjuntiu i interrogativa indirecta amb *quaeritur*) i tres de construccions amb infinitius. Després de l'anàlisi, Gómez Llauger corrobora fonamentalment la presència significativa, habitual en llatí clàssic, de la primera construcció, amb *quod*.

A mode de reflexió, l'estudiosa ressalta la importància de dur a terme aquest tipus d'estudis per a benefici de les edicions crítiques de l'obra lul·liana. Veritablement aquest tipus de treball pot ajudar a aprofundir en els modes de pensament de Llull i, amb això, en la comprensió de la seva doctrina. Un cas notable es dona, precisament, en les interrogatives indirectes amb *quaeritur* que l'estudiosa enumera i exemplifica, encara que no hi aprofundeix: aquesta construcció sovint es relaciona intrínsecament amb les *regulae* lul·lianes, la primera de les quals és la pregunta per l'*utrum*.

L'article, en fi, té la pretensió de contribuir modestament a les poques anàlisis del llatí de l'obra lul·liana fetes fins ara, i, més àmpliament, al camp d'estudi del llatí medieval, dels seus usos lèxics i construccions sintàctiques, pertanyint aquest llatí a Ramon Llull mateix o als traductors de la seva obra. En aquest sentit, també ens sembla que aquest tipus de treball pot arribar a ser molt profitós per a desenvolupar una identificació i un llistat dels diferents personatges a qui Llull sovint encarregava, segons ell mateix informa, la traducció de les seves obres.

Celia López Alcalde

47) Güell, «Un miroir des princes catalan: *Le livre des bêtes* de Ramon Llull»

L'article ofereix una lectura descriptiva del *Llibre de les bèsties*, que comença amb una breu presentació del *Fèlix* a partir d'algunes aportacions de Riquer i de l'edició de «Les millors obres de la literatura catalana». S'observa que, malgrat la fragmentació narrativa de les faules d'animals, l'obra presenta una «unicité du propos», ço és retratar els aspectes negatius de les intrigues d'una cort reial medieval: ho prova l'epíleg (p. 43). Els enfrontaments entre els personatges a través d'exemples són «des veritables joutes verbales», que posen al descobert els vicis de la política cortesana: engany, mentida, traïció. Es glossa la funció didàctica de la «mise en abyme» o estructura de capses xineses d'alguns exemples. Els animals del *Llibre de les bèsties* responen als trets habituals del bestiaris descrits

per Pastoureau, com es desprèn del conflicte entre carnívors i herbívors. La representació de la reialesa és ambivalent: el lleó de la falla cau en la pitjor degradació, però la institució monàrquica és la garantia de la recuperació de la integritat moral de la societat. L'autora conclou que el *Llibre de les bèsties* és un mirall de prínceps de valor general («miroir des homes et miroir des princes», p. 50), que conté una advertència contra els mals consellers, que és fidel a «un idéal politique chrétien» i que respecta l'ordre feudal, com va apuntar Pere Bohigas (però, atenció, afegim nosaltres, al capítol 5/41 es descriu una societat urbana, capaç de comportaments virtuosos). Les darreres frases conviden a posar en relació la figura del rei present al *Llibre de les bèsties*, que és, doncs, un autèntic mirall de prínceps en clau animalèsca, amb el *Regimiento de príncipes* de Gómez Manrique i altres materials escrits en castellà que també vehiculen els ensenyaments morals a través de recursos literaris que fan agradable la lectura.

L. Badia

48) Hames, «Through Ramon Llull's looking-glass: what was the thirteenth-century dominican mission really about?»

A partir de les set versions lul·lianes que narren l'episodi de la missió dominicana de conversió a Tunis suposadament protagonitzada per Ramon Martí, Hames examina l'ideal de missió dels dominicans al segle XIII. Tenint en compte les dades sobre la relació entre Llull i els dominicans i les diferències que presenten les diverses versions de l'episodi (entre les quals destaca la contextualització històrica a partir de 1305), considera que l'origen de la història sobre la missió és una invenció de Llull que no està relacionada amb la missió històrica dels dominicans de 1269. En aquest sentit, segons Hames, la contextualització de l'episodi està determinada per una crítica negativa contra els dominicans que utilitza Llull després de la dissolució dels templers per fer valer el seu mètode. Aquesta explicació entronca amb la hipòtesi de Vincent Serverat (1990) que relaciona l'evolució de la narració de l'episodi amb la voluntat de Llull de polemitzar amb la posició dominicana representada per Tomàs d'Aquino i fonamentada en una contradicció aparent entre el suport a l'ús de la raó per demostrar els articles de la fe i el mètode adoptat en la missió a Tunis, en què se sosté que la veritat de la fe no es pot provar sinó que només es pot defensar.

Hames analitza també les obres dels dos períodes de producció de Ramon Martí i posa en relació els seus objectius amb el context dominicà de París i de la Corona d'Aragó a mitjan segle XIII. Això permet mostrar que l'objectiu principal de la missió dominicana al segle XIII era augmentar la fe i la pròpia identitat dels

cristians, i que la conversió dels infidels estava en segon terme. Hames ofereix una visió clara i raonada de la crítica de Llull a l'esperit missioner i de conversió dels dominicans, que entronca amb les aportacions dels estudiosos de l'activitat d'aquest orde i dels seus textos, i que, en darrer terme, permet entendre i situar la posició de Llull i del seu mètode de conversió en el seu context.

Anna Fernàndez Clot

- 50) Heinzer, «Sprechen über das Lieben des Menschen. Versuch einer philologischen Annäherung an die Kapitel 297-314 von Lulls Liber contemplationis in Deum»

Caldria advertir d'entrada que aquesta contribució al volum sobre el *Liber contemplationis* s'ha de llegir tenint ben presents els aclariments inicials de l'autor. No es tracta d'exposar la investigació d'un especialista en l'obra de Llull, sinó de sotmetre a qüestió la impressió (l'autor parla d'«irritació») d'una primera lectura del text lul·lià, en concret del capítol 302, en el marc de la distinció 39 titulada en l'original: «d'Amor».

L'expectativa del lector, confiat en el títol de l'obra i en el de la distinció, era topar-se amb un text que expressés per ell mateix el punt d'arribada (de «compliment afectiu») del que Llull proposa com a contemplació. Com a exemple addueix els passatges finals de l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventura. En el text bonaventurià s'assoleix intencionadament una expressió literària excepcional, farcida de metàfores i de figures retòriques. Es broda, a més, amb una referència constant a la Sagrada Escripura.

En comparació, el text de Llull se mou entre l'argumentació escolàstica, la predicació i una possiblement volguda manca de floritures. Encara que, per altres obres, coneixem la capacitat creadora de l'antic trobador, el *Llibre de contemplació* adopta un mode d'expressió que ens fa pensar necessàriament en una intencionalitat expressa. I aquesta seria posar de manifest la plena confiança de l'autor en la capacitat de la seva argumentació, en l'autoritat del seu mètode.

Suggeriria al lector d'aquest interessant treball que tingués present dues qüestions generals. La primera tindria a veure amb el concepte de contemplació que Llull està usant en les seves primeres obres i que, en el meu parer, se concentra gairebé en el tema de la comprensió (autocomprensió) de la fe. En segon lloc caldria tenir present que ens trobam amb l'obra d'un laic i en aquest sentit l'expressió literària es veu més enriquida en el camp de la devoció (la creu, el naixement de Jesús, Maria) que no en el de la contemplació pròpiament dita.

J. Gayà

51) Higuera, «Aspectos lógico-gramaticales del léxico luliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial»

Aquest article de José Higuera Rubio té l'origen en una comunicació presentada el 9 de setembre de 2009 en el marc del V Congrés de Llatí Medieval Hispànic, a la Universitat Autònoma de Barcelona. En aquest breu però dens treball, Higuera ens ofereix un estudi sobre l'ús dels termes correlatius en Ramon Llull, un aspecte sobre el qual ja fa temps que treballa i que també va tractar a la seva tesi doctoral.

L'estructura impecable de l'article ens permet de situar l'argumentació en cadascun dels seus estadis, malgrat que el llenguatge ric i precís que fa servir l'autor a vegades reclama una lectura molt atenta per no perdre'n cap detall. Així, ja des d'un principi se'ns anuncia la finalitat del present estudi: «Los correlativos precisan de un análisis lógico-gramatical que investigue por una parte la “estructura profunda” de su forma sintáctica, y de otro lado, se encargue de hacer más explícitas sus reglas de significación lógica mostrando de qué modo dependen de la tradición metafísica medieval». A partir d'aquí, Higuera ens proposa un exhaustiu recorregut per diversos autors dels segles XII i XIII en què es podria cercar l'origen d'aquest llenguatge que ha esdevingut clau per a l'expressió de l'Art de Ramon Llull.

Abans, però, d'entrar a valorar la tradició medieval i les possibles influències en la fixació de l'estructura del lèxic lul·lià, José Higuera ens introdueix la teoria sobre els correlatius que ens ha de permetre accedir a la segona part del seu article. Segons l'autor: «Los correlativos que constituyen las sustancias representan una actividad espontánea inherente a los principios (*principia*) del Arte luliano y a los elementos (*elementa*) que componen las sustancias» (p. 232). Higuera descriu perfectament, amb l'ajuda d'un esquema i de diverses cites lul·lianes, l'estructura tripartida de les substàncies que es manifesta a través del llenguatge correlatiu, i que sempre consta d'una facultat (o potència) activa, una de passiva i un acte (l'acció mateixa), que donen com a resultat un efecte concret, les substàncies elementades. Voldríem aclarir, tanmateix, una petita confusió (lapsus, de ben segur) que comet l'autor en aquesta explicació, ja que a la pàgina 233 parla d'una «potencia activa (-*bile*)» on hauria de dir «pasiva». En els passatges següents ja parla de les formes actives i passives, sense cap altre problema, però volíem deixar-ne constància perquè, si no, aquest petit error podria causar una certa confusió en el lector.

La segona part de l'article, i la més extensa, es dedica a analitzar la constitució d'aquest llenguatge partint del supòsit que els correlatius poden explicar-se com a termes denominatius i, per tant, rastrear-ne l'origen en autors medievals com Sant

Anselm, Abelard, Guillem de Conches o Bernat de Chartres. Sens dubte, aquestes aportacions i les que ens ofereix en articles posteriors sobre els correlatius són ineludibles per a l'estudi del llenguatge lul·lià.

Núria Gómez Llauger

52) Higuera, «Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas»

53) «El lenguaje físico en el arte luliano: modelos de cuantificación y representación geométrica»

«Pensamiento diagramático: antecedentes medievales y renacentistas» és una breu ponència que José Higuera va pronunciar el 2012, en què exposava el seu projecte d'estudi de la representació física del pensament lul·lià en diagrames, a saber, les figures, i la vinculació de l'autor amb una de les grans discussions de la física antiga i medieval: el problema de la composició i la divisió dels cossos (oberta des d'Aristòtil). D'aquesta manera, l'autor dibuixa les possibles relacions entre «els models descriptius dels fenòmens, la concepció de la realitat natural i el disseny de diagrames en l'obra de Ramon Llull i de Giordano Bruno».

Aquest estudi del realisme geomètric en l'obra de Llull, però, troba una concreció molt més acurada i extensa en el següent article, dedicat a la representació del llenguatge físic en l'Art de Ramon Llull. De fet, es tracta d'estudiar la relació, a través dels diagrames (figures), de les dignitats divines amb els principis relatius: aquests últims, segons que ens argumenta l'autor, contenen les «nocions categorials» que es relacionen amb la manifestació del canvi físic en la naturalesa i són, de fet, el reflex del pensament físic aristotèlic que els medievals (i Llull, concretament), van rebre a partir de les *Categorias* de Boeci. Higuera vincula aquests principis relatius amb la creació d'un vocabulari que permet expressar nocions quantitatives; un llenguatge que, en paraules de l'autor, «encuentra en los diagramas geométricos el modo de transmitir al intelecto, por medio de los sentidos, el conocimiento de la disposición de los elementos del cambio y sus variaciones cuantitativas. El Arte luliano no es solamente un instrumento cuasi-matemático de argumentación teológica sino que también es un nicho de cuestiones y conceptualizaciones de la filosofía natural fundamentales a la hora de estudiar la historia de la ciencia medieval» (p. 747-748).

L'article, certament dens i ben documentat, aprofundeix en un aspecte ja ben treballat per Higuera, a saber, la relació entre la filosofia natural i el llenguatge correlatiu de Ramon Llull, que en aquest article focalitza en l'expressió de la dinàmica del canvi en la física lul·liana i la seva representativitat geomètrica. De fet, l'autor con-

clou que «Ramon Llull puede ser uno de los primeros filósofos medievales que intenta representar en diagramas geométricos los lenguajes de la cuantificación de cualidades elementales y principios esenciales» (p. 753).

Núria Gómez Llauger

- 54) Hughes, «The “unionist” thesis reconsidered: do recent datings of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem* cycle allow us to infer that the concepts of deification and hominification used by Ramon Llull were devised for a largely “schismatic” audience?»

En aquest treball Robert D. Hughes revisa les tesis de Sebastià Garcías Palou sobre el lloc que ocupa el cisma entre l'Església occidental i oriental en el pensament de Ramon Llull.

Mentre que Garcías Palou, al seu *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (1986), mantenia que Llull no s'interessà per la resolució del gran cisma fins als anys 80 del segle XIII, Hughes mostra, a partir de les datacions recents de la *Doctrina pueril* i del *Blaquerna*, que aquesta preocupació ja era ben present durant la dècada anterior. En aquesta mateixa línia, Hughes proposa situar el *Liber de Sancto Spiritu* al voltant de l'any 1278, és a dir, en un context proper al Segon Concili de Lió (1274). Amb aquesta revisió cronològica, que es basa en una acurada comparació dels continguts del *Liber de Sancto Spiritu* i les coordenades historicopolítiques del moment, Hughes de fet rehabilita les afirmacions d'Eugène Kamar a *EL* 1 (1957), pp. 31-43. Tot seguit, en una segona part de l'article, l'autor proposa que, a més, els termes clau de Llull «deïficació» i «hominificació» podrien tenir a veure amb els cristians orientals. Com que aquestes nocions, sobretot la deïficació o *theôsis*, es fan ressò d'una llarga tradició grega, podrien haver estat escollides per Llull deliberadament com a punt de partida per a la discussió cristològica entre els llatins i alguns cismàtics.

En totes dues parts, Hughes insisteix en la possible formació patrística de Llull, al·legant una sèrie de textos molt difosos que li podien haver servit de fonts, tant per les nocions que tingué de la teologia trinitària com de la cristologia gregues. Tot i que simpatitza amb aquesta idea, caldria preguntar-se en quin lloc podia haver llegit Llull aquests textos d'ençà dels anys 70. El molt popular *De fide orthodoxa* de Joan de Damasc, per exemple, que Hughes invoca en dues ocasions, constitueix una llacuna sorprenent als catàlegs de La Real, com afirma Hillgarth al seu ben conegut estudi sobre la biblioteca del monestir.

En resum, l'article representa una sòlida aportació a la cronologia lul·liana que sens dubte ajudarà a entendre millor la primera etapa de la producció intel·lectual de Llull.

A. Fidora

55) Jaulent, «Actualitat de la teoria lul·liana dels correlatius connaturals»

L'autor mostra la importància de l'explicació lul·liana dels correlatius, posant en relleu la seva connexió amb els temes més rellevants del sistema de Llull. Ho fa tenint com a principal referència el *Llibre dels correlatius connaturalis*.

Els correlatius són entesos com a definició de l'activitat dels principis, una explicació que s'ha de comprendre en el marc, i en contrast, de la filosofia tomista de l'acte. A partir de la naturalesa dels principis, tant en la seva realització infinita com en la finita, els correlatius «no només expliquen la constitució ontològica de cada ens sinó també la mútua interdependència que entre ells existeix». En tant que estructura de la constitució ontològica, per tant, no és estrany que els correlatius puguin servir per «unificar tots els coneixements sobre la realitat.»

Els temes que se comenten a la llum de la realització dels correlatius són quatre. Primer se fa referència a la cosmologia, accentuant la importància que Llull concedeix a la «forma primera i universal», que s'avalua en connexió amb la recerca actual de sistemes unitaris. En segon lloc se fa referència a la teoria del coneixement, que per a Llull obté la seva explicació a partir de l'acte propi (autoconeixement) i que, en un altre vessant, fonamenta la formulació de la demostració *per aequiparantiam*. Precisament mitjançant aquesta demostració els correlatius impregnen la teologia lul·liana, a la qual se refereix l'article en tercer lloc. Finalment, en quart lloc, se fa referència al diàleg interreligiós, com a actualització d'aquella actitud que Llull defensava amb la recerca de la comprensió raonada de les veritats de la fe.

J. Gayà

56) Jaulent, «El *Ars generalis última* de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos»

L'article, al nostre parer, presenta dues parts de caràcter diferenciat: en la primera part, Esteve Jaulent descriu, en línies molt generals, quins són els elements bàsics que presenta l'Art de Llull. Per un costat, la concepció dinàmica de l'ésser, basada en la definició de l'essència a través de l'acte; després, els principis generals, presents en la criatura i en Déu; per últim, els principis correlatius, que sustenten aquella visió dinàmica de l'ésser. Aquesta part de l'article descriu, per tant, les coordenades ben conegudes del sistema artístic: la recerca última per part de l'artista que utilitza l'Art es realitza amb qüestions concretes,

la resposta de les quals ve donada a partir de la universalitat dels principis i de certs enunciats generats des d'aquests principis i les regles o *quaestiones* proposades per l'Art (*utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, cum quo*). Susceptible de ser aplicat a tots els àmbits de l'ésser, l'Art té la propietat de relacionar el subjecte i l'objecte, sigui quin sigui aquest objecte.

La part més interessant de l'article, per ser més interpretativa, és la que qüestiona l'ús del sistema artístic que fa l'artista. Amb l'artista fent servir l'*Ars* es relaciona el plànol ètic i el metafísic: el qui coneix (el subjecte ètic, l'home), el conèixer i l'objecte a conèixer o conegut. Aquesta relació entre els diferents elements epistemològics té molt a veure, afirma l'estudiós, amb la teoria lul·liana d'actes propis i actes apropiats, segons la qual l'objecte propi es nodreix de l'apropiat. Així, la intel·lecció en si mateixa necessita de l'objecte extern per a desenvolupar-se i perfeccionar-se. La definició de l'home com a *homo homificans* alberga aquest doble sentit, afirma Jaulent, i en els seus actes propis (estimar, recordar i entendre) és alhora subjecte i objecte de l'hominització. Jaulent, així, tracta de mostrar el paper fonamental de l'home-artista ètic per al maneig de l'Art, un sistema que ha de ser utilitzat per un subjecte amb «subtileza de l'intel·lecte i de raó» i bones intencions, segons ja Aristòtil o Agustí consideraven que les havia de tenir el filòsof o savi ideal. El mecanisme, per tant, no funcionarà mai sol, ni l'artista podrà aprendre l'*Ars* si no disposa d'aquestes qualitats humanes. Per altra part, l'artista se situa amb l'Art sota la perspectiva correcta de creació i el concepte de la unitat amb Déu, i així s'apropia de tota la realitat, amb la qual assoleix la seva pròpia plenitud: el coneixement de Déu.

L'article, en definitiva, és un meritoris intent d'interpretació de l'Art i la seva aplicació, que tracta de mostrar la relació del sistema lul·lià amb l'ètica, la lògica i la metafísica, i, alhora, la distància que presenta amb elles: com Esteve Jaulent afirma, mai no s'ha d'oblidar que l'autèntica natura i fi de l'Art és ètica i apològica, i no teòrica o especulativa.

Celia López Alcalde

57) Lladó i Rotger, «La universalitat de Ramon Llull i Miquel Ferrà»

Ara que som a les portes de la commemoració del setè centenari de la mort de Ramon Llull, aquest article pot donar llum sobre alguns aspectes que ja es varen produir fa un segle, quan la intel·lectualitat illenca va projectar la celebració del sisè centenari. Lladó i Rotger proposa acostar-nos a la figura de Miquel Ferrà, fill de Bartomeu Ferrà i Perelló (cofundador de la Societat Arqueològica Lul·liana), des de la faceta d'admirador i difusor de Ramon Llull, primer com a editor i després com a intel·lectual format.

Tot i que l'autor deixa entreveure que la relació de Ferrà amb Llull va ser influïda per l'ambient de devoció lul·liana en el qual va néixer (a tall d'exemple, el nom complet de Ferrà era «Miguel Raimundo Lulio i Gabriel»), cal posar en relleu l'ambient intel·lectual en què es va formar i, sobretot, la coneixença de Mateu Obrador, amb qui entrà en contacte de ben jovenet i a qui succeí en la tasca de l'edició de les obres de Ramon Llull a la mort d'Obrador el 1909. A l'apartat dedicat a «L'edició del *Blanquerna*» s'ofereixen algunes dades relatives a la feina ingent i mal pagada que degué haver de fer Ferrà, entrebancada per l'actuació de Mn. Alcover en voler esdevenir propietari de l'edició.

Com hem dit, una de les informacions que ara resulten més atractives és la referida a la commemoració del sisè centenari de la mort lul·liana. Ferrà, juntament amb els companys Joan Alcover, Miquel dels Sants Oliver, Llorenç Riber, Maria Antònia Salvà i Miquel Costa, eren capdavaners en la celebració de l'esdeveniment, totalment partidaris de fer un seguit d'actes conjuntament amb Catalunya, per tal de reivindicar el caràcter nacional i patriòtic de la festa. Un dels elements més debatuts va ser la construcció d'un monument a Llull, construcció que no s'arribà a consumir. El que sí que es va materialitzar va ser la conferència «Ramon Llull, valor universal» de Miquel Ferrà, que Lladó i Rotger explica extensament.

Un esdeveniment que Miquel Ferrà va viure de prop i del qual es pot dir que fou protagonista va ser la gestació de la idea, promoguda pel bisbe Campins, de fer traslladar les restes del Beat a un sepulcre nou a la cripta de sant Francesc. El resultat fou el posicionament contrari de Ferrà, per diversos motius que exposà al llarg de vuit articles a «L'Almudaina», conseqüència d'un debat polèmic entre partidaris del nou sepulcre (Mn. Alcover fonamentalment, com a continuador del bisbe Campins) i detractors (Guillem Forteza). El trasllat no s'arribà a dur a terme, com tampoc arribaren a port algunes de les iniciatives projectades per a la commemoració de sengles centenaris, el de la mort el 1915 i el del naixement el 1933, en què Ferrà també va tenir ocasió de participar.

Amb aquest estudi, Lladó i Rotger posa de manifest la repercussió que tengué Miquel Ferrà en el context de la recuperació lul·liana que la intel·lectualitat illenca va promoure a l'entorn dels dos centenaris celebrats al llarg del segle xx.

Maribel Ripoll

58) López Alcalde, «El *Liber nouus de anima rationali* de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII»

L'article és una presentació del *Liber nouus de anima rationali* (1296) a partir de la comparació del text amb passatges d'obres de sant Tomàs d'Aquino que

tracten de les *quaestiones de anima*. La inserció de l'obra lul·liana en el context filosòfic del seu moment és un aspecte important en els estudis més recents: aquesta tendència a considerar tant el mètode de l'*Ars* en general com textos concrets de Llull (ací el *Liber nouus de anima rationali*) dintre dels debats filosòfics de final del segle XIII ajuda a comprendre el pensament de Llull des d'una nova perspectiva que el treu del seu tradicional «aïllament». L'obra de Llull ja no es pot considerar totalment aliena al seu context, malgrat les diferències de mètode que planteja.

A partir d'aquesta premissa, l'autora de l'estudi fa referència a la tradició filosòfica sobre l'ànima i ubica la reflexió lul·liana al respecte en el context de la seua campanya antiaverroista. A partir de les referències a «*quidam sapiens*» presents en el text, i en altres obres pròximes cronològicament (l'*Arbor scientiae* i la *Declaratio Raimundi*), arriba a la conclusió que aquest savi anònim podria ser St. Tomàs, ja que les cites que se li atribueixen coincideixen amb el contingut de textos tomistes. Una comparació sistemàtica d'algunes qüestions del *Liber nouus de anima rationali* amb les *Quaestiones disputatae de anima* de St. Tomàs sembla corroborar la hipòtesi que, de manera prudent, és enunciada sense arribar a cap conclusió definitiva: «Esta comparación entre los autores sugiere que las obras del Aquinate o, al menos, escritos relacionados con su contexto doctrinal, probablemente formaron parte de las lecturas de Llull, mostrando que Llull tuvo conocimiento, ya en 1296, de los temas en debate en el mundo universitario» (p. 90).

Les connexions apuntades són interessants i el que demostren, en definitiva, és que Llull pretenia oferir una resposta a les qüestions filosòfiques i científiques debatudes en el seu temps a partir d'un sistema alternatiu com és l'*Ars*. No cal, però, anar fins al 1296, ni esperar la campanya antiaverroista parisenca, per trobar aquestes referències en l'obra de Llull. Moltes, si no totes, de les qüestions presents al *Liber nouus de anima rationali* que Celia López compara amb les de St. Tomàs són ja presents, per exemple, a l'*Ars demonstratiua* (1283). A tall d'exemple: «*Vtrum anima sit composita ex materia et forma*» (QDA q.6 = LAR XXI q.3) es correspon amb AD IV2. q.26 (ROL XXXII, p. 202); «*Vtrum anima sit suae potentiae*» (QDA q.12 = LAR IV. q.4) es correspon amb AD IV2. q.3 (ROL XXXII, p. 199); «*Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas*» (QDA q.16 = LAR XXI q.5) equival a AD IV2. q.390 (ROL XXXII, p. 214). Etcètera. També la qüestió disputada sobre la unitat de l'intel·lecte és ja tractada a l'*Ars demonstratiua*, en una mostra de la coherència de l'obra lul·liana més enllà de la divisió cronològica en etapes.

Un article, doncs, que aborda una qüestió molt concreta per tal d'apuntar reflexions interessants al voltant de la formació de Llull, de la seua relació amb

el context acadèmic amb el qual va entrar en contacte i de les possibles fonts «amagades» però igualment presents en la seua obra.

J. E. Rubio

61) Maduell, «Una errònia traducció de Jacint Verdaguer i la Immaculada de Ramon Llull»

L'autor d'aquest treball parteix d'un poema de Jacint Verdaguer titulat *La Immaculada Concepció*, en el qual el poeta de Folgueroles –el fervor lul·lià del qual és prou conegut– tradueix la fórmula «*potuit, decuit, ergo fecit*», llegendàriament atribuïda a Duns Escot, per «convenia, devia, doncs ho féu» en lloc de «podia, convenia, per tant ho féu». Tot i que es tracta d'una qüestió de matís, potser producte del procés versificador, l'estudiós hi veu un possible acostament –no m'atrevesc a dir «inconscient»– a les tesis de Llull sobre el dogma de la Immaculada Concepció, ja que, si Escot va esforçar-se a demostrar que era *possible* que la Verge Maria hagués nascut sense el pecat original, Llull, en canvi, va argumentar que aquesta concepció immaculada era *necessària*. D'aquesta manera, potser sense voler, Verdaguer, «tan identificat amb Llull en espiritualitat, també en la teologia de la Immaculada es decantaria vers un fons doctrinal lul·lià, sense ser-ne conscient i malgrat les aparences d'haver estat un lleial escotista» (p. 310). Sense negar la possible veracitat d'aquesta tesi defensada pel senyor Maduell, ens sembla excessiu que retregui a Isidor Cònsul no haver advertit en la seva edició aquest error de traducció de Verdaguer. Com no es cansa de repetir-nos l'autor d'aquest treball, Verdaguer, en escriure aquest poema, no pretenia fer cap disquisició teològica i segurament, tot i els seus coneixements religiosos i filològics, el seu error –petit o gran, depèn de com es jutgi– es deu a altres motius. Per tant, no ens ha d'estranyar tant que un text literari, encara que sigui de temàtica religiosa, no sigui analitzat per tothom des del punt de vista de la teologia.

Pere Rosselló Bover

62) Maiarelli, «I processi di beatificazione di Raimondo Lullo tra storia e memoria: il processo di Çepeda 1747»

Descripció del volum Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, Processus 1628, que conté el procés diocesà per a la beatificació de Llull obert a Mallorca el 1747 pel bisbe José Antonio de Cepeda, amb la finalitat de demos-

trar l'antiguitat del culte al beat, qüestionat per la butlla d'Urbà VIII «Coelestis Hierusalem» (1634) contra els cultes locals. El treball resumeix i analitza els arguments aportats pels qüestionaris i les declaracions testificals durant el procés a fi de demostrar aquella antiguitat: la tradició oral, les devocions i els panegírics relacionats amb les festes del beat, els llibres impresos, la iconografia i la documentació notarial. (Recordem que entre els papers de la Causa Pia Lul·liana, avui a l'Arxiu Diocesà de Palma, es conserva un exemplar del procés del bisbe Cepeda, amb documentació relacionada [Llorenç Pérez Martínez, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Palma / Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2004, pp. 79-82].)

Maria Toldrà

63) Medina, «La lengua de la versión latina del *Liber de doctrina puerili* de Ramon Llull»

64) Medina, «Les tres versions llatines de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull. Una comparació del seu lèxic»

Els dos articles de Jaume Medina comparen aspectes de la variació lingüística de les tres traduccions llatines de la *Doctrina pueril*. La comparació es duu a terme mitjançant extenses llistes de casos que permeten acarar les solucions adoptades pels traductors de les tres versions. El segon dels articles, publicat a les actes del V Congrés Internacional de Llatí Medieval Hispànic, centra l'estudi sobretot en la casuística lèxica, mentre que el primer té també en compte aspectes sintàctics.

J. Santanach

67) Musotto, «Raimondo Lullo e la Condanna parigina del 1277: redazione e trasmissione della proposizione numero 181»

David Piché va publicar l'any 1999 una edició de la condemna que el bisbe de París, Esteve Tempier, va fer l'any 1277 de les tesis ensenyades pels mestres de la Facultat d'Arts que la historiografia sol enquadrar en el marc del denominat «aristotelisme radical». Una de les novetats d'aquesta edició era la identificació d'una nova tesi prohibida que s'afegiria a les 219 de què fins aleshores parlava la bibliografia i que està documentada, amb dues formulacions i continguts divergents, per quatre manuscrits. Segons tres d'aquests quatre manuscrits (Florència, Angers i Troyes) la tesi condemnada seria «caritas est maius bonum quam perfecta amicitia». Segons el quart (el d'Erlangen): «caritas non est maius

bonum quam perfecta amicitia». Giuliana Musotto posa en relació aquesta informació amb una altra també subministrada per Piché que fa referència al fet que, mentre que, en el manuscrit de Florència, la nova tesi és recollida independentment com l'article 220 del *Syllabus*, en els tres manuscrits (Angers, Troyes i Erlangen) apareix associada a la tesi 181: «castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia». I recorda que aquesta associació també es troba a la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298), de Ramon Llull, on es recull la proposició següent: «Dixit Socrates quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia». El fet que només un dels manuscrits que associen la nova tesi amb la 181 (el d'Erlangen, el més antic i proper a la condemna de 1277 i a la data de composició de l'obra lul·liana) coincideixi amb la formulació oferta per Llull és el punt de partida de les consideracions de l'autora, que també dedica part de l'escrit a situar en el context filosòfic i teològic de l'època el contingut d'aquestes tesis, que eren el resultat de la voluntat d'alguns mestres de la facultat d'art de París de bastir, a partir d'Aristòtil i sovint d'una manera polèmica respecte al discurs dels teòlegs, una ètica filosòfica diversa de la moral cristiana. Musotto sosté que la confrontació de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* amb el manuscrit d'Erlangen posa en evidència que Llull havia tret la segona part de la proposició 181 de la tradició manuscrita de què forma part el manuscrit d'Erlangen. I conclou que la figura de Ramon Llull és molt important, gairebé fonamental, per comprendre les tendències historicodoctrinals que van portar el bisbe de París a prohibir aquelles proposicions i que la seva *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* és un testimoni imprescindible tant pel que fa a la condemna en general com en relació a les qüestions específiques relatives a la nova tesi 181 que troba els seus testimonis més antics en aquella tradició manuscrita.

J. M. Ruiz Simon

72) Muzzi, «Una riforma dell'astronomia trecento anni prima di Galileo? Il concetto di dimostrazione e la riforma dell'astrologia in Raimondo Lullo»

L'articolo introduce la riforma lulliana dell'astronomia partendo dal superamento della filosofia della natura e della fisica aristotelica che le scoperte galileiane avevano dimostrato come infondate. L'inadeguatezza della dimostrazione aristotelica aveva condotto Llull a riformare tutte le scienze del tempo alla luce della sua Arte, tra le quali l'astronomia. Se, come afferma l'autrice, per la storia della scienza astronomica il contributo del beato è trascurabile, è invece impor-

tante che anche l'astronomia sia riletta alla luce dei postulati dell'Arte: senza modificare il modello tradizionale, l'Arte ne diventa il fondamento teoretico. L'autrice prosegue accennando al ruolo della Natura, riflesso di Dio, e della ragione come basi d'analisi per la comprensione dell'universo, e come punti comuni per permettere il dialogo interreligioso. Viene successivamente spiegato il metodo di dimostrazione aristotelica che è confrontato con quello neoplatonico lulliano, che dimostra la superiorità di Dio grazie all'adorazione e alla contemplazione. Si delinea poi il problema del razionalismo del beato e la dimostrazione *per aequiparantiam*. Viene infine delineato come questi fenomeni si riflettano nella filosofia della natura del beato prendendo spunto principalmente dagli studi di F. Yates. Infine viene presentato il *Trattato dell'astronomia* seguendo ancora l'analisi della Yates. Le necessità divulgative dell'autrice dell'articolo sopraffanno un po' le aspettative che il titolo dell'articolo suscita e la parte teoretica e introduttoria non viene poi giustificata pienamente nell'analisi dell'astronomia del beato. Ci sono alcuni punti non chiari o che necessiterebbero di un'ulteriore spiegazione, come alla nota 2 dove l'autrice afferma che «l'aver composto i suoi testi in lingua catalana e l'aver sostenuto la Purissima Concezione di Maria si possono annoverare tra gli elementi che avevano a lungo nutrito l'antilullismo».

Simone Sari

73) Muzzi, «X Incontro del CIL. Manoscritti ed edizioni delle opere lulliane nelle biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI; Il culto al "beato" Raimondo Lullo»

Resoconto approfondito del X Incontro del Centro Italiano di Lullismo, tenutosi a Roma il 20 maggio 2011. Il convegno si è aperto con la presentazione di un'interessantissima ricerca del prof. Roberto Rusconi sugli elenchi dei manoscritti conservati nei monasteri italiani, prodotti su richiesta dalla Sacra Congregazione dell'Indice dei libri proibiti successiva alla pubblicazione nel 1596 dell'*Index librorum prohibitorum* fino al 1603.

La ricerca, non ancora completa, permette di capire la diffusione e l'uso dei testi lulliani, autentici e apocrifi, all'interno di specifici ordini monastici e di come venissero considerati dai monaci. Le richieste dell'Inquisizione erano infatti rivolte a ogni monastero e convento d'Italia e il database che si sta costruendo, relativo a questi elenchi, è stato diviso per ordine monastico e per biblioteche. Trovare le corrispondenze per i titoli elencati è favorito perché, per facilitare l'attività inquisitoriale, l'opera dove essere elencata non solo con il nome dell'autore

e il titolo ma anche, dove possibile, il luogo e la data dell'edizione a stampa. Si è finora riuscito a capire, senza discriminare tra opere autentiche e spurie che dovrà invece essere un punto da considerare quando si avranno dati più completi, che l'opera lulliana era molto diffusa tra i Frati minori dell'Osservanza, mentre era in sospetto d'ortodossia tra i Celestini, era poco presente tra i Cappuccini e completamente assente nei Camaldolesi. Si è potuto comprendere inoltre che molte opere del beato erano *ad usum* privato di alcuni monaci, in particolare predicatori, anche se principalmente erano parte della biblioteca generale dei conventi. Si annuncia infine che entro settembre dovrebbero essere completati lo spoglio delle librerie dei Cappuccini, non ancora completo, e quelle dei Benedettini.

Il secondo intervento della giornata è stato invece incentrato sul culto al beato maiorchino, a carico di Salvatore Barbagallo, il quale dimostra che la devozione a Llull si è stabilizzata solo alla metà del XIX secolo, mentre le attribuzioni devote precedenti sono tutte di seconda mano. Sono stati successivamente presentati i lavori di Francesco Fiorentino sulla teoria della scienza lulliana, di Celia López sull'edizione latina del *Liber de anima rationali*, e la tesi di dottorato di Francesca Chimento sulla tradizione plurilingue del *Llibre de meravelles*, la traduzione italiana della *Vita coetanea* a cura di Stefano Maria Rapisarda. Infine Renzo Manfé ha presentato una ricerca sulle immagini votive lulliane, che lo rappresentano con il Cristo crocifisso e la piuma d'oca. Hanno concluso l'incontro le parole di J. Perarnau che ha ricordato il suo lavoro sulla falsità delle accuse dell'inquisitore Eimeric e ha espresso la sua soddisfazione per la giornata.

Il CIL, in effetti, sta diventando un centro di irradiazione del lullismo in Italia e sempre più si pone come punto di riferimento e di raccolta delle ricerche sul beato nella penisola italiana, in particolare per quel che riguarda gli aspetti religiosi e culturali.

Simone Sari

74) Perea, «Mateu Obrador i la Comissió Editora Lul·liana»

La doctora Maria-Pilar Perea analitza en aquest article el paper que Mateu Obrador i Bennàssar va tenir al si de la Comissió Editora Lul·liana, des de la seva incorporació el 1900 fins a la seva mort el 1909, període que representa el moment més productiu i d'un funcionament més regular i normal d'aquesta entitat. L'autora aprofita l'ocasió per fer la història de la comissió des de la seva creació el 1894 fins a la mort d'Obrador. L'article reproduceix una quantitat molt

abundant de documents, especialment de cartes, que resulten molt il·lustratives del funcionament i dels problemes de l'empresa d'editar les obres de Ramon Llull. Fins i tot a moments, més que un treball sobre el tema que el títol anuncia, l'article es converteix en una espècie de catàleg dels documents de la Comissió Editora Lul·liana conservats a l'Arxiu Alcover, actualment dipositat a l'Arxiu del Regne de Mallorca, tot i que també empra com a font el *Bolletí del Diccioniari*.

Perea repassa tota la feina feta per Obrador, les dificultats econòmiques de la Comissió Editora Lul·liana per poder publicar els volums i els ajuts obtinguts de les diverses institucions públiques. Hi ha, al meu parer, dos fets especialment importants en tota aquesta història. El primer és la redacció d'un pla de l'edició lul·liana, que Obrador va exposar al pròleg de l'edició del *Libre del Orde de Cavalleria* de 1906 i a la comunicació que presentà al Congrés Internacional de la Llengua Catalana, el mateix any. L'altre és el viatge que féu el 1908 a Itàlia i a Alemanya amb la finalitat de transcriure còdexs lul·lians i d'indexar els manuscrits i les edicions que es trobaven a la Biblioteca Reial i a la Biblioteca Marciana de Milà i, sobretot, a la Biblioteca Nacional de Munic, on va transcriure un còdex del *Blaquerna*.

L'abundant documentació reproduïda dóna lloc a detalls que són ben curiosos, tot i que puguin resultar tangencials respecte del tema tractat, com el cas de la renúncia de Miquel del Sants Oliver el 1900 de continuar en la comissió. Es tracta d'un fet ben revelador del malestar de l'escriptor nascut a Campanet –que poc temps després el va dur a instal·lar-se a Barcelona– amb la societat mallorquina, incapaç de comprendre la feina desinteressada «perque se compon d'una inmensa majoria de venuts ó venals –no n'he tret mes que escarrinxades y ferides y destrossos». O un rebut, ben il·lustratiu de la precarietat econòmica en què Obrador va viure, de l'import d'una ajuda de 350 pessetes que li cediren els seus companys de la Comissió Editora Lul·liana per ajudar-lo «á comportar la estrenyedat que pas y duch demunt, mentres mon Senyor l'Arxiduch Lluís Salvador no's pòs al corrent de les mesades que'm deu y no'm paga, aviat farà un any».

Tot i això, però, és cert que aquest fou el moment més productiu i més eficaç de la Comissió Editora Lul·liana, en comparació amb les dificultats metodològiques i financeres del període anterior a l'entrada d'Obrador i de l'època posterior a la seva mort, amb l'enfrontament entre Mossèn Alcover, per un costat, i Miquel Ferrà i Salvador Galmés, per l'altre, fet que va arrossegar-la a la dissolució.

Pere Rosselló Bover

75) Pereira, «Comunicare la verità: Ramon Llull e la filosofia in volgare»

L'article proposa un replantejament de la significació de la figura de Ramon Llull a partir de les propostes historiogràfiques de Rudi Imbach, Alain de Libera i Loris Sturlesse sobre la filosofia de laics i per a laics en l'edat mitjana tardana, un tema directament relacionat amb el fenomen de les traduccions filosòfiques en llengües vernacles i amb el del sorgiment d'una escriptura filosòfica original en aquestes llengües. Pereira convida a situar Llull al costat de Dante, Eckhart i Marguerite Porete com un dels principals exponents d'aquesta filosofia, i analitza el problema de la comunicació plurilingüística lul·liana atenent la laïcitat del seu autor, l'existència d'un públic laic de les seves obres i les especificitats del discurs filosòfic de laics en llengua vernacle. Des d'aquesta perspectiva, critica la «visió bipolar» de la producció de Llull, que relaciona incorrectament l'opció pel llatí amb l'obra filosòfica i l'opció pel vulgar amb l'obra literària, i proposa d'apropar-se a aquell problema a partir de la pregunta sobre la mena de destinataris a què s'adreçava en cada ocasió i desfent-se dels prejudicis que lliguen exclusivament la producció filosòfica en llengua vernacle amb la mera divulgació o la pedagogia.

L'article subratlla que l'aportació de Llull a la vernacularització de la filosofia no és marginal ni pot ser menystinguda, i identifica diversos elements que donen raó de la seva importància. Entre aquests aspectes, es troben la creació d'una terminologia filosòfica en vulgar que va de la mà de la invenció de nous vocables en la terminologia llatina, les seves propostes innovadores en l'àmbit dels codis expressius, en molts casos relacionades amb l'hibridació dels gèneres d'escriptura, i la seva pràctica singular d'emprar procediments característics de la filosofia de laics, com l'autocomentari (que troba en el *Convivio* de Dante el seu exemple més notable) o l'autocitació (molt usat per Christine de Pizan).

J.M. Ruiz Simon

76) Perriello, «Il *Phantasticus* di Raimondo Lullo come metafisica platonica»

Nel *Phantasticus* Llull ribadisce i fondamenti della propria missione esponendoli in modo contrastivo rispetto ai valori mondani dell'interlocutore, il chierico Pietro, che nel dialogo impersona il modo opposto di intendere la vita cristiana. Il confronto avviene durante il cammino per il Concilio di Vienne (1311) e si articola in cinque temi, apparentemente scollegati fra loro, nei quali si misura la forza morale e intellettuale della scelta lul·liana: la fantasia, le quattro cause, l'onore, il diletto e l'ordine. L'unità strutturale dell'opera è data dall'i-

spirazione etica delle rispettive posizioni: mentre il laico Raimondo consacra la propria vita alla missione conferitagli da Dio, Pietro incarna i vizi di una chiesa smarrita, dedicata solo alla ricchezza e alla soddisfazione dei bisogni materiali. Attraverso la messa in scena di antitesi successive, si precisa il valore del termine *phantasticus*. Chi dei due è il vero folle? Dallo scambio emerge una decisa condanna della prospettiva sostenuta da Pietro, resa ancora più miserabile dalla irreprensibile condotta del suo antagonista.

Perriello intende dimostrare che il testo si inserisce a pieno titolo nella «grande tradizione platonica», sia per la forma dialogica, sia per il modo in cui affronta il concetto di verità in quanto «dimensione oggettiva e partecipabile». Il lavoro segue la disposizione della materia dei singoli capitoli, intercalando, tra un riassunto e l'altro, commenti che affrontano la solidarietà con alcuni passi delle opere di Platone, richiamati spesso attraverso il filtro degli studi di H. G. Gadamer. Per esempio, il concetto di fantasia è posto a confronto con passaggi vagamente analoghi del *Sofista*, del *Fedro* e della *Repubblica*. Il trapasso dal testo lulliano a quelli platonici non è sempre perspicuo, al punto che i rinvii al «dialogo» senza l'indicazione dell'autore risultano difficili da intendere. La sintesi del *Phantasticus* viene proposta in una forma assertiva che rende arduo capire chi ha detto che cosa, se non si ricorre all'originale. Talvolta gli stralci platonici sono inseriti nella trattazione senza preavviso, senza un'adeguata introduzione o valutazione di pertinenza, come avviene nel caso dell'accostamento tra la povertà lulliana e la citazione dal *Gorgia* (493D-494A) che tratta di temperanza e sregolatezza.

La lettura ermeneutica, con il costante rinvio alla morale del presente, trascura programmaticamente alcuni punti rilevanti per il filologo e per lo storico della filosofia. I riferimenti diversi dalla fonte principale, cioè la traduzione italiana del *Phantasticus* (recensita in *SL* XLII, 2002, pp. 81-82, non ineccepibile), sono rari. La bibliografia sul rapporto con il platonismo cristiano e con il neoplatonismo del pensiero di Llull è ridotta a un accenno, così come quella sul genere testuale del dialogo nel Medioevo, per la quale ci si sarebbe potuti avvalere dei contributi Roger Friedlein (da ultimo, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, Barcelona / Palma, 2011). Per queste ragioni non è il caso di insistere sul versante specifico degli studi lulliani. Qualche osservazione meritano però il profilo argomentativo del saggio e i suoi scopi. Se il dialogo platonico si basa sulla ricerca dialettica e intersoggettiva della verità, non pare che il *Phantasticus* possa rispondere a tale requisito, in primo luogo perché gli interlocutori non hanno alcuna intenzione di mettere in dubbio le loro idee. Sarà forse per questa ragione che Pietro non risponde alle ultime obiezioni di Raimondo: «Raimundus, phantasticus es, qui me talibus quaestionibus lacessis; et ideo de cetero tecum amplius conferre nolo». In altre

parole, è difficile immaginare un dialogo platonico che si chiude per l'evidente inconciliabilità delle posizioni e, soprattutto, per l'indisponibilità a metterle in discussione. Pietro e Raimondo riprendono la loro strada senza aver deviato di un centimetro dalle convinzioni iniziali. La stessa struttura dell'opera avrebbe potuto suscitare qualche dubbio sulla sovrapponibilità, presentata in forma non problematica, con il modello del dialogo platonico. Ogni tema è preceduto da una definizione che contiene la prospettiva intellettuale dell'autore e che serve ad esporre le basi del suo pensiero (diginità divine, universalità dell'arte, dimostrazione *per aequiparantiam*, ecc.), mentre nel contrasto se ne sviluppano le implicazioni razionali e etiche.

Veniamo agli scopi meno evidenti dell'articolo, tra i quali è il tentativo di dimostrare la solidarietà della filosofia antica con il cristianesimo, passando attraverso le componenti platoniche del pensiero di Llull («In tal modo, un contenuto speculativo si articola e prosegue nella tradizione, arricchendosi della rivelazione cristiana e compiendosi nella superiore forma di una teologia trinitaria»). Poiché, scrive Perriello, «una riflessione conclusiva su un'opera come il *Phantasticus* potrebbe solo profilarsi come una conclusione aperitiva, capace di aprire nuove prospettive di ricerca, nuovi orizzonti di riflessione» (qui immagino che «aperitiva» significhi «preliminare»), la fine del lavoro, prendendo il largo dalle premesse, insiste sull'attualità del messaggio lulliano. Vi si parla del ruolo della Chiesa e dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, della lotta al nichilismo, della consacrazione della propria esistenza a Dio perché essa non trascorra «in un'illusoria autoreferenzialità, dagli esiti insensati e vacui. La vita, infatti, non è una passione inutile».

Elena Pistolesi

78) Pistolesi, «Retorica, lingue e traduzione nell'opera di Ramon Llull»

Elena Pistolesi s'ha ocupat en diverses publicacions recents del tema de les autotraduccions i el plurilingüisme literari de Llull. En aquest article fa un recorregut per l'obra lulliana a la recerca de consideracions significatives sobre una qüestió molt relacionada amb aquest tema, el de la manera en què Ramon es plantejava el vessant pròpiament retòric de la comunicació literària i, particularment, el dels possibles rastres en la seva producció de reflexions relatives a la qüestió de la dependència de la «bellesa del dictat», que és un dels objectius de la retòrica, respecte a les propietats diverses de les llengües, una qüestió que no només afecta els autors que usen aquestes llengües en les seves obres, sinó també els traductors que s'hi han de confrontar per transmetre la doctrina de l'original.

La principal constatació de Pistolesi és que ni en la *Rhetorica nova* ni en la resta d'obres en què Llull tracta explícitament de la retòrica es troben passatges que plantegin directament el problema de la relació entre la retòrica i la traducció ni el de la retòrica amb les llengües naturals. Segons conclou l'autora, el més rellevant en aquestes obres és precisament la insistència lul·liana en la connexió essencial entre la «bellesa del dictat» i la veritat ontològica, una insistència que, a més de reduir normativament la funció de la retòrica a la mera transmissió de la veritat, deixa fora de joc la qüestió de la possible relació de la delectació literària amb els aspectes sensibles de les llengües i obre la porta a la confluència entre la retòrica (tradicionalment orientada a la persuasió) i l'*Ars* (amb els seus mecanismes lògics tendents a la demostració).

Però, com assenyala la pròpia Pistolesi, això no vol dir que Llull no tingués ben present que la persuasió i altres objectius vinculats a les tècniques retòriques es poden assolir amb un discurs allunyat de la veritat. En diversos indrets de la seva obra, Llull es refereix a l'eficàcia amb què en l'islam (una religió, segons ell, falsa) s'usen procediments retòrics determinats per provocar la devoció i es proposa de seguir-ne el model. L'article repassa alguns passatges del *Blaquerna*, l'*Arbre de la ciència*, els *Cent noms de Déu* o la mateixa *Rhetorica nova* que apunten en aquesta direcció. La tesi de l'autora és que Llull només es planteja de seguir aquests models en la seva obra en llengua vulgar i que, a partir de 1303, després de la redacció de la *Rhetorica nova* i la *Logica nova*, abandona del tot aquesta via. Pistolesi subratlla, pel que fa a això, que en aquest últim període, l'opció decidida de Llull pel llatí com a vehicle de difusió de les seves doctrines és inseparable del fet que les demostracions característiques de l'*Ars* lul·lià no tenen necessitat d'embelliments exteriors perquè s'adrecen a l'intel·lecte i no als sentits.

J. M. Ruiz Simon

79) Planas, «Ramon Llull i els xuetes»

En aquest treball, inclòs en el volum d'homenatge a un dels estudiosos de la història dels xuetes, Francesc Riera i Montserrat, Rosa Planas estudia la relació entre els jueus conversos mallorquins i les interpretacions o lectures que s'han anat fent al llarg dels últims segles de la figura i de l'obra de Ramon Llull. Comença per estudiar la relació entre els xuetes i Ramon Llull durant el segle XVIII, un moment caracteritzat per les lluites entre lul·listes i antilul·listes i, també, per l'antisemitisme a l'illa. Planas assenyala que tant els partidaris de Llull com els seus detractors participaren en la persecució dels xuetes, entre els quals existia una forta devoció lul·liana, però que «els qui atacaven Ramon Llull

sovint ho feien acusant-lo de jueu, de cabalista, i d'heretge» (p. 343). La qüestió jueva es relacionava amb l'antil·lulisme perquè Ramon Llull havia proposat uns mètodes de conversió dels jueus i dels musulmans basats en la persuasió i en la demostració racional, i no en l'ús de la força. A més, l'actitud de Llull davant els jueus era més tolerant que davant altres religions, atès els orígens del cristianisme. Ara bé, l'antil·lulisme veia unes sospitoses semblances entre l'Art de Ramon Llull i la càbala jueva. La incomprensió del sistema basat en lletres i figures, unit a la tradició que atribuïa obres cabalístiques i alquímiques a Llull, els duia a creure que hi havia uns orígens jueus en Ramon Llull, creença que es fa palesa en els pamflets antil·lulistes de l'època.

La segona part de l'article es dedica al segle XIX i a l'actitud dels autors de la Renaixença de recuperar Ramon Llull com a figura cabdal de la nostra cultura. En aquest procés els xuetes varen tenir un paper molt destacat. Planas se centra en una sèrie d'episodis importants: el número de la revista *Museo Balear* dedicat a Llull el 1875, en què col·laboren Tomàs Forteza, Josep Tarongí i Tomàs Aguiló, al costat d'altres autors que no eren xuetes; el volum *Homenage al beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar* el 1877, en què també col·laboren els escriptors xuetes Josep Tarongí, Tomàs Aguiló i Tomàs Forteza, a més de Ramon Picó i Campamar; i, finalment, l'homenatge a Ramon Llull de l'any 1901, en el qual, si bé no hi ha cap xueta entre els participants, destaca el treball de Mossèn Salvador Bové «Lo sistema científic lulià, o sia l'*Ars Magna* no té res a veure ab la Càbala o tradició especulativa dels hebreus». Una de les conclusions de l'article de Planas que ens sembla especialment remarcable és que l'actitud romàntica de reivindicar Ramon Llull com a mite patriòtic i cristià va relegar l'estudi –tant per part dels autors xuetes com dels no-xuetes– d'una possible influència del pensament jueu sobre ell, tot oblidant que es tracta d'un moment, l'Edat Mitjana, en què es donaven «moltes implicacions i influències mútues, que haurien estat compartides per totes les religions del moment que, barrejades amb un substrat neoplatònic, haurien desenvolupat paral·lelament nocions metafísiques i teològiques que responien a les necessitats de les diferents comunitats» (p. 353).

Pere Rosselló Bover

80) Planas, «Del Doctor Il·luminat al doctor fosc. La formació del mite fàustic des de la perspectiva del lul·lisme»

Aparentment, entre la imatge que avui tenim de Ramon Llull i el personatge del Doctor Faust no hi sembla haver cap vincle. Això no obstant, tal com ens demostra Rosa Planas, Llull hauria pogut tenir alguna cosa a veure amb la forma-

ció del mite fàustic. Per a això, però, cal remuntar-se a l'època del Renaixement i del Barroc, quan es va editar una gran quantitat d'obres espúries del beat, en una època en què una part dels països europeus estaven sota la commoció de la Reforma luterana. La primera edició del *Faust* va ser publicada a Frankfurt el 1587, la mateixa data de *De lampade combinatoria lulliana* de Giordano Bruno. L'autora del treball va explicant les relacions entre els humanistes que parlen de Llull i que s'han relacionat amb el personatge de Faust, tals com Heinrich C. Agrippa, sobretot per la seva inclinació a les ciències ocultes. Com és sabut, la fama de Llull com a alquimista, tot i que avui estigui ben provat que és falsa, s'estengué precisament en aquesta època, en un moment en què es forma el mite de Faust a partir tant de personatges de l'antiguitat i dels primers temps del cristianisme com d'alguns intel·lectuals cristians que havien adquirit fama d'alquimistes. Així, Agrippa –que escriví un comentari de l'*Ars brevis*– hauria conegut l'obra de Ramon Llull potser gràcies a Jacques Lefèvre d'Étaples, a qui va conèixer a París, o en algun dels seus viatges a llocs com Barcelona, València o, fins i tot, a Mallorca. A més, Agrippa era deixeble de Johannes Trithemius (Johann Heidenberg), que estava relacionat amb el lul·lista Charles Bouvelles. Trithemius, conegut per la seva creença en la màgia i per creure que era possible la transmissió de missatges secrets a través dels àngels, seria l'enllaç entre el personatge mític de Faust –fou el primer a parlar-ne– i Ramon Llull. Trithemius considerava que el seu millor mestre havia estat Libanius Gallus, el qual deia que havia après la seva ciència d'un ermità mallorquí anomenat Pelagius, que podria ser Pere Joan Llobet. Tanmateix, moltes de les coincidències entre aquests personatges potser no siguin res més que això, com també ho pot ser que, al primer Faust, Mefistòfil dugui l'hàbit franciscà. El més interessant és com Llull va adquirint fama d'obscur i com l'art lul·liana és vista com un conjunt de signes i de figures intel·ligibles, que s'interpreten com a elements d'una ciència esotèrica. En el personatge de Llull hi havia prou elements dignes d'esser considerats heterodoxos: al capdavant, era un autodidacte, format al marge de l'ensenyament de les universitats d'aleshores, que havia rebut el seu saber per la via de la il·luminació divina, un saber que podia resultar obscur als que realment no l'entenen. S'hi afegia la fama d'alquimista, reforçada per una sèrie d'obres falses que se li atribuïen, i la persecució d'Eimeric per considerar-lo herètic.

Potser no sigui possible treure cap prova irrefutable de la influència de la (falsa) imatge de Llull sobre el mite fàustic. Però la hipòtesi resulta força atractiva i pot donar lloc, com l'autora anuncia, a altres treballs que hi aprofundeixin. Mentrestant, almenys, ens serveix per veure com s'ha format i com s'ha transmès un altre personatge mític: Ramon Llull.

Pere Rosselló Bover

81) Planas, «Un certamen poètic de 1502: antecedents i descripció»

En aquesta comunicació, llegida a les Jornades en Homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner, Rosa Planas analitza les peces presentades al certamen poètic celebrat a l'església de Sant Francesc de Palma el 15 de maig de 1502. Situa l'esdeveniment en el context de la persecució que patia el lul·lisme després de la campanya de Nicolau Eimeric contra Llull i de la reivindicació del Beat per part d'altres sectors de l'Església de Mallorca, sobretot els franciscans, amb personatges com Pere-Joan Llobet i Pere Daguí. És molt interessant tota la informació que ens dona sobre els participants en aquest certamen, així com les descripcions dels poemes que s'hi presentaren, entre els quals hi havia un descendent manacorí de Ramon Llull, que en duia tant el nom com el llinatge. Els altres concursants foren Joanot Menorca, Jordi Miquel Alber, Gaspar de Verí i Gaspar Calaf. El poema presentat per aquest últim sobresurt per la gran quantitat d'obres lul·lianes que hi esmenta i que sembla conèixer, almenys mínimament. Per altra part, aquests poemes ja incideixen sobre el tema biogràfic, que serà el principal motiu tractat per la poesia de tema lul·lià fins al segle xx. És de destacar que el certamen fou convocat amb l'objectiu de rehabilitar Ramon Llull –a causa dels intents de desprestigiar-lo, sobretot per part dels dominics– i de reivindicar-ne la canonització.

Pere Rosselló Bover

88) Ramis Barceló, «Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los Reinos Hispánicos»

L'article es proposa de configurar una història de la docència lul·liana en àmbit escolar i universitari als Regnes Hispànics, i aborda les qüestions de la institucionalització d'aquesta docència i de les vies de transmissió. Quan s'estableix una visió general de la docència universitària i escolar als Regnes Hispànics es posa de manifest quins són els sectors encara inexplorats, de tal manera que el treball esdevé un estímul per a recerques successives. És especialment rellevant la classificació final dels centres docents lul·lians, que posa en evidència que el lul·lisme no va ser solament un corrent universitari i escolar propi de la Corona d'Aragó, sinó que també va tenir la seva presència a Castella i a Portugal.

L. Badia

89) Ramis Serra i Ramis Barceló, «L'antropologia jurídica en el *Llibre de les bèsties*»

La comunicació presentada per Pedro Ramis i Rafael Ramis en el marc de les Jornades Lul·lianes en homenatge a Jocelyn N. Hillgarth i Anthony Bonner es va centrar en alguns aspectes jurídics del *Llibre de les bèsties*. Aquest apòleg ha despertat de fa temps l'interès dels estudiosos a propòsit dels elements de filosofia política i d'organització social que s'hi posen de manifest. En la comunicació, els autors proposen una aproximació nova des de l'antropologia jurídica, disciplina que estudia sobretot les formes de govern i la manera d'impartir justícia. És aquesta darrera qüestió la que tracten en el text que ens ocupa.

Parteixen d'una distinció del que anomenen «antropologia animalitzada» i «antropologia hiperrealista», distinció que es correspon amb els dos plans que apareixen en el relat, el de les bèsties i el dels homes. La societat animal actua com a mirall del comportament dels homes i, com a mirall, Llull hi aplica el seu model ideal de restauració de la virtut i l'ordre, amb la intenció que serveixi de guia de conducta. Al seu torn, la ciutat humana representa el negatiu «hiperrealista», on la corrupció de l'ordre social és exposada en tota la seva cruesa, sense cap atenuant.

Seguint la concepció medieval, Déu és la font del dret i de la justícia, que imparteix per delegació el representant del poder temporal, auxiliat per una cort fonamentada en relacions de lleialtat. La corrupció i la injustícia (a través de l'ofensa, l'engany o la traïció) trenquen l'ordre social, que només es pot restablir amb l'anomenada «justícia vindicatòria», segons la qual la part ofesa té dret a demanar una reparació del greuge de la mà de la justícia divina encarnada en el rei. D'aquesta manera es pot recuperar l'equilibri perdut i el regne pot tornar a l'ordre anterior al trencament.

L'antropologia jurídica, en aquest cas, recull tant la naturalesa animal com racional de l'home. La primera el porta a allunyar-se de la virtut, que només es pot restablir amb el concurs de les eines racionals, l'enginy i la mestria, posades al servei de la primera intenció.

E. Gisbert

91) Riera Melis, «Caresties i escassetats frumentàries a la Mediterrània nord-occidental a l'època de Ramon Llull. I: 1276-1282»

L'article contextualitza dos passatges del *Blaquerna* (1274-1283) en els quals Llull al·ludeix a caresties alimentàries, que exposen, amb una sentència i un exemple, quan pot lícitament endeutar-se un monestir (llib. II, cap. 58) i quan

ha de limitar l'almoïna (llib. II, cap. 62). Després de presentar aquests dos passatges lul·lians com a punt de partida, el treball se centra en l'anàlisi documentada de les escassetats, caresties i penúries dels països de la Corona d'Aragó durant la primera part del regnat de Pere el Gran (1276-1285), corresponent a l'etapa de l'assentament en el tron i la gènesi de la guerra de les Vespres Sicilianes (1282). Els historiadors han acceptat durant molt de temps la inexistència de crisis alimentàries en l'època de «plenitud feudal» en l'àmbit catalanoaragonès, abans de «lo mal any primer» de 1333, i les alteracions detectables es pensava que eren de curt abast i compensades pels excedents dels anys anteriors. Riera, especialista en història social de l'alimentació, ja ha contribuït en treballs anteriors a posar en evidència l'existència de crisis agràries durant la segona meitat del segle XIII. Aquesta nova aportació ofereix, des d'una anàlisi comparada, nous elements que obliguen a revisar l'opinió tradicional sobre el tema. L'estudi es fonamenta en l'anàlisi fina de la documentació reial (ACA i ARM) i, en part, municipal (AHCB), que és acarada amb èxit amb el testimoni dels cronistes catalans i italians, i que ha de compensar les limitacions que imposa la no conservació d'algunes fonts importants (documentació notarial, registres de recapitació de les lleudes) per a aquell període. El treball s'estructura en tres parts, en les quals s'analitzen les crisis cerealistes confrontades amb la política frumentària i, en general, amb la política interior i exterior del rei (1), el mercat interior (2) i el mercat exterior del gra (3). En la primera part, després de contraposar la política realista i prudent dels últims anys del regnat de Jaume I i la política decidida, autoritària i agressiva de Pere el Gran, que va saber aprofitar les crisis per imposar el seu control de l'estat, es fa un repàs interessant i detallat de la política frumentària dels primers anys del regnat d'aquest últim, condicionada per, i que alhora condiciona, els esdeveniments interiors i exteriors, les collites i el mercat del gra. Així, s'hi subratlla l'impacte successiu del segon aixecament general dels mudèjars valencians (1276); l'oposició feudal a la generalització del bovatge, complicada amb el conflicte successori al comtat d'Urgell i capitanejada pel comte Roger Bernat III de Foix (1277); l'expansió mediterrània de Carles d'Anjou amb suport pontifici i la «gran conjuració» antiangevina subsegüent; la neutralització del regne de Mallorca (tractat de Perpinyà, 1279) i del sultanat de Tunis (intervenció de 1279); la nova revolta nobiliària a Catalunya, també encapçalada pel comte de Foix (esclafada al setge de Balaguer, 1280); la segona intervenció a Tunis (1280); les Vespres Sicilianes (30-III-1282); l'expedició a Alcoll (VI-1282), i, finalment, l'entrada del rei a Palerm (30-VIII-1282). En la segona part es demostra que la política reial anava adreçada a afavorir l'abastament només de les ciutats i els territoris de reialenc, conseqüència lògica de la mentalitat feudal dels assessors del rei, que concebien l'estat com un àmbit

econòmic dual (reialenc / senyoriu), igual com ho feien els senyors. Només en cas d'emergència s'obligava a compartir el gra i es combatia l'especulació. En la tercera part, mancant altra documentació, s'analitzen els permisos extraordinaris d'exportació atorgats pel monarca. Aquest treball aporta nova informació sobre les crisis alimentàries d'aquells anys, més freqüents i intenses del que se suposava, i en lligar-les amb la política reial permet contextualitzar millor el relat dels cronistes, en particular el de Desclot. És llàstima que l'article tingui les mancances editorials que té (diferent format de la introducció i nombroses errates) i que s'hi hagi optat per unes cometes a «Confederació» i fins i tot a «Corona catalanoaragonesa» que són, potser, innecessàries.

Lluís Cifuentes

94) Romano, «Aspetti del lullismo spagnolo: Pere Daguí»

Aquest treball repassa la vida i l'obra del lul·lista montblanquí Pere Daguí (o Deguí, 1420-1500). Es comença amb una sèrie d'observacions sobre les relacions entre alguns dels deixebles italians de Llull (Guglielmo Nardi, Leonardo d'Ortigia, Mariano Accardo i Bartolomeo Fallarmonica) i els ambients lul·listes de València, Barcelona i Mallorca en el darrer quart del segle xv. Segueixen uns apunts biogràfics sobre Daguí, cridat l'any 1481 a la Ciutat de Mallorca per ocupar la càtedra de filosofia lul·liana i acusat dos anys més tard d'heterodòxia. Aquesta circumstància, a més de les tensions dins l'Estudi General de Mallorca amb Bartomeu Caldentei, van obligar Daguí a refugiar-se amb els seus deixebles, anomenats *daguins* (Jaume Janer, Arnau Descós), al puig de la Randa, on va fundar una escola rival de Miramar el 1485. Després d'una nova acusació d'heterodòxia, Daguí es va incorporar a la Cort dels Reis Catòlics, dels quals va arribar a ser capellà. Ens els darrers anys de la seva vida Daguí va exercir càtedra itinerant de filosofia lul·liana a Saragossa, Jaén i Sevilla, ciutat on va morir. L'última part de la contribució de Marta Romano se centra en l'anàlisi de la *Ianua artis magistri Raimundi Lulii*, el text més important de Daguí, publicat per primer cop a Barcelona el 1473 i reeditat vuit vegades fins al 1516. Esbós de la física i de la cosmogonia lul·lianes, la *Ianua* va influir en el pensament, entre d'altres, de Corneli Agrippa. Els deutes del franciscà Bernat de Lavinjeta, sobretot de la seva *Explanatio compendiosa* (1523), vers Daguí no resulten, en canvi, tan clars. Car, tal i com assenyala Romano, «els termes expositius del text de Lavinjeta són diferents i fan pensar en altres fonts».

Alejandro Coroleu

95) Romano, «Aspetti della *strumentativa* in Raimondo Lullo»

Marta Romano mette in luce in maniera molto accurata e promettente il ruolo centrale della *instrumentativa* rispetto all'Arte lulliana, considerando come proprietà essenziale dell'ente, nel contesto di un pensiero che valorizza fortemente la operatività, la nozione di *instrumentum*, che pertanto risulta essere «posto al centro stesso dell'*Ars* e della sua possibile definizione». Rintraccia questa nozione non solo nei due settori degli scritti sull'arte, le *Regulae* e i *Subiecta*, ma anche richiamandone la presenza in settori, come le *Centum forme*, e in scritti applicativi.

Prendendo le mosse da una osservazione enucleata da uno dei classici studi del P. Platzeck (*Esencia del arte luliano*, 1960), la studiosa commenta una serie significativa di testi, in parte analizzati anche nel suo contributo al volume *Raimundus Lullus. An Introduction* (2008): *Tabula generalis* (1293), *Arbor scientiae* (1295-6), *Liber proverbiorum* (1296), *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Ars generalis ultima* (1305-8), *Ars brevis* (1308), *Liber de homine* (1300), *Liber de novo modo demonstrandi* (1312), *Ars infusa* (1313). Sono, come si vede, tutte opere che appartengono a un periodo avanzato della produzione lulliana, nelle quali il discorso sulla strumentalità permette di focalizzare la matrice *naturale* unitaria dell'agire umano nell'insieme eterogeneo della realtà, tanto nell'ambito morale e cognitivo che in quello della produzione artificiale. «Senza strumento non c'è *agere*, senza *agere* l'essenza dell'uomo –per la somiglianza con quella di Dio– è un *absurdum*», scrive Marta Romano nella sua conclusione, sottolineando la centralità della concezione lulliana dell'artificiale in ambito antropologico, come peculiare contenuto dell'*homificare*, mentre usualmente nel contesto medievale questo tema viene inteso piuttosto in senso naturalistico, come *imitatio naturae*. L'uomo «si fa uomo» in quanto agisce utilizzando «strumenti»: è un nucleo interpretativo ricco di potenzialità, specialmente alla luce della valorizzazione del pensiero lulliano nei nuovi ambienti laici di diffusione e sviluppo della filosofia, di cui Llull interagisce e riconosce oggi come uno dei più notevoli esponenti.

Si deve anche sottolineare la valenza epistemologica della *instrumentativa*, perché è possibile considerare in questa luce della «strumentalità» naturale l'invenzione stessa dell'arte lulliana, «strumento» per costruire attivamente un modo nuovo di pensare e di insegnare. Come la concezione dell'uomo, l'epistemologia lulliana ha caratteristiche decisamente originali rispetto al panorama scolastico dell'epoca, dando voce alle esigenze intellettuali degli ambienti vari e diversi con cui il filosofo catalano interagì e nei quali la sua opera si diffuse. E non per caso questo aspetto epistemologico emerge proprio dal primo dei testi

citati dall'autrice, il quale non appartiene alle opere lulliane vere e proprie ma è uno dei primi testimoni della tradizione che sulla novità del pensiero di Ramon si costruisce: nell'*Introductorium magnae Artis generalis seu Liber de universalibus*, infatti, è l'arte generale stessa a essere definita «strumento generale per l'umano intelletto».

Michela Pereira

96) Rubio Albarracín, «Ramon Llull: Le langage et la raison»

Il tema centrale delle pagine di Josep Rubio ha anch'esso una valenza sia antropologica che epistemologica e richiama di fatto il tema della strumentalità: si tratta infatti del linguaggio, considerato in quanto mezzo per comunicare le ragioni della fede, ovvero strumento per la missione lulliana fondamentale. Comunicazione e dialogo, momenti basilari dell'azione e del pensiero lulliano, non possono prescindere dal linguaggio, così come, afferma l'autore, non può farlo l'arte stessa, rispetto alla quale si genera un'ambiguità, «car l'*Ars* est la méthode abstraite, mais elle est aussi la formalisation de cette méthode dans un discours qui utilise une langue». Come può l'espressione linguistica, sensibile, esprimere la concezione intellettuale, si chiede Rubio, richiamando l'interesse di Llull per i segni, da un lato, e la relazione fra la ragione e il suo oggetto, dall'altro, con riferimento alla figura X dell'*Ars demonstrativa*. Il problema si pone perché il linguaggio, in quanto appartiene all'aspetto «sensuale» dell'essere umano –in quanto cioè *affatus*–, presenta limiti e debolezze intrinseche. Invero, più che i limiti del linguaggio in quanto tale, l'*exemplum* dell'incomprensione fra musulmano e cristiano a proposito dei termini che indicano il vino nelle rispettive lingue (tratto dall'*Arbor exemplificalis*) sembra rimandare alla dimensione problematica della molteplicità delle lingue e alla necessità di un super-linguaggio che renda inequivoca la comunicazione.

Rubio non segue però la via usuale di quanti hanno ricercato la soluzione di questa questione nella creazione di un linguaggio universale, rintracciando piuttosto un embrione di risposta nella pagina del *Liber contemplationis* (cap. 335.30), dove compare per la prima volta il ricorso alle lettere dell'alfabeto, dispositivo che rende effettivamente possibile la costruzione dell'arte combinatoria. L'uso delle lettere alfabetiche, secondo lo studioso, aiuta l'intelletto a motivo della velocità –quasi immediatezza– della comunicazione, rispetto al tempo che la formulazione delle parole inevitabilmente richiede, oltre al fatto che un'unica e identica lettera può essere «caricata» del significato cui rinviano diverse formulazioni linguistiche (per esempio i vari termini per indicare Dio nelle diverse lin-

gue, latino, arabo, grec ...). Rientra qui, implícitament, el tema dell'*ars* com a llenguatge universal (desenvolupat en nombrosos estudis de U. Eco a C. H. Hames): les lletres en efecte signifiquen *concetti* (reenviant immediatament a la «cosa» en el sentit escolàstic de la *adaequatio rei et intellectus*), no *nomen dei concepti*, que essent diferents en les diverses llengües haurien necessitat de traducció. Tanmateix el punt subratllat en el sàssim és que les lletres de l'alfabet poden desenvolupar la seva funció signifiquant en quant són l'expressió lingüística depurada al màxim dels seus trets sensibles, i d'unq ue un vehicle tendencialment instantani per a la comunicació «quasi telepàtica» de un intel·lecte a un altre: el millor instrument per a una comunicació veritiera i inequívoca.

Michela Pereira

98) Sari, «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives»

Aquests darrers anys Simone Sari ha publicat diversos estudis dedicats a aspectes concrets de les obres en vers de Ramon Llull que han aportat noves dades sobre els textos i han ajudat a comprendre el paper de la poesia en relació amb el projecte de Llull i la seva vasta producció. En aquest article, que té origen en una comunicació presentada a l'Aula Lul·liana de 2011, l'investigador italià ofereix una valoració general de la poesia lul·liana. Es tracta d'una síntesi de diversos anys de recerca, centrada en l'estudi filològic, literari i històric dels textos de Llull, que situa la poesia lul·liana en el seu context de producció i de difusió.

El primer que observa Sari és que les descripcions tradicionals sobre Llull i la seva poesia estan marcades per certs prejudicis que no han permès entendre de manera adequada l'obra del beat. L'autor analitza la valoració que el mateix Llull fa sobre la poesia en el conjunt de la seva obra i mostra com l'ús que en fa desentona amb la classificació tradicional que separa les «poesies» de les «obres rimades». Per això, proposa una nova classificació temàtica de la poesia lul·liana que té en compte el caràcter circumstancial de les obres, íntimament lligades al projecte de Llull i a l'Art: Sari distingeix entre les obres artístiques (pensades per divulgar l'Art) i les obres de circumstància (totes aquelles que van ser compostes a causa d'una motivació externa a l'Art), i aporta dades interessants sobre el context de producció d'aquestes últimes, com ara la relació del *Desconhort de Ramon* i el *Plant de la Verge* amb la cort papal.

A continuació, examina la tradició manuscrita i editorial de les obres en vers (on també té en compte els proverbis rimats) i se centra en l'anàlisi dels manuscrits més antics. Són interessants, en aquest sentit, les observacions sobre la transmissió de les obres en vers que fa a partir dels estudis dels manuscrits

lul·lians de primera generació d'Albert Soler i les observacions sobre la traducció i la transmissió d'obres escrites en llengües diferents en un mateix còdex. Més enllà d'aquests primers manuscrits, com mostra Sari amb les dades que presenta del ms. 2 de la SAL (ampliades en un article publicat al número 51 d'aquesta revista) i del ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya –un breuari i un cançoner lul·lià respectivament–, l'adaptació de formats codicològics de la tradició per a la difusió de les obres de Llull és un tret que cal tenir en compte no només per entendre els processos de producció i difusió dels textos, sinó també la naturalesa i la funció de les obres en vers, sobre les quals tenim poques dades. L'article acaba amb una breu aproximació a un àmbit concret de l'estudi de les poesies lul·lianes: la presència de Llull com a autor en els textos, i la distinció entre aquesta veu i la del «jo» literari. Les dades que presenta són poques i poc sistemàtiques, però l'estudi que en pot resultar pot permetre explicar millor les característiques i la funció de determinades obres, en la línia de la difusió de l'Art o d'alguna circumstància externa.

Sens dubte, la proposta de Sari és imprescindible per continuar avançant en l'estudi de les obres en vers de Llull. Només a partir d'una recerca que tingui en compte els diversos aspectes que conflueixen en els textos es pot entendre la dimensió de cada una de les obres i, gràcies a això, es pot entendre el conjunt format per les obres en vers. Sari no ha pogut estudiar detingudament totes les obres (i això és perceptible en l'article), però ha sabut aplicar les dades que ha extret de l'estudi detallat d'uns textos concrets a la resta d'obres en vers i, d'aquesta manera, ha pogut observar els trets distintius d'aquest subconjunt de la producció lul·liana, desfer antics prejudicis i presentar les bases per a una nova descripció general de la poesia de Llull.

Anna Fernàndez Clot

99) Simone Sari, «Rima i memòria: estratègies mnemòniques per aprendre l'Art de Ramon Llull»

Sari ha dedicat diversos treballs a l'estudi de les rimes de les poesies lul·lianes. En el procés d'estudi i edició del *Desconhort de nostra Dona*, va recuperar el treball de Mario Ruffini sobre les rimes d'aquesta obra i el va posar en relació amb l'anàlisi de les rimes dels altres dos poemes lul·lians en alexandrins, el *Desconhort de Ramon* i les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (vegeu Sari 2007-2008 i NEORL XI). També ha analitzat les rimes de les *Hores de nostra dona santa Maria* (NEORL XI) i de dos conjunts proverbials, els *Proverbis d'ensenyament* i els *Proverbis rimats de l'Arbre exemplifi-*

cal. Amb la idea de fer créixer el corpus analitzat, en aquest article presenta l'estudi de les rimes d'una altra de les obres en vers dedicades a l'estudi de l'Art, l'*Aplicació de l'Art general* (1301), en versos aparellats. En aquest cas, Sari parteix directament del manuscrit de primera generació en què es conserva l'obra. Les dades analitzades permeten observar que la repetició de rimes i de parelles rimants (en la mateixa forma gramatical o no) és molt freqüent, i que Llull va utilitzar diverses figures per facilitar la memorització de la rima entre els aparellats (mateix origen etimològic, contraris) o entre les diferents estrofes (rimes capcaudades i rimes repetides a l'inici de diverses estrofes).

Diversos estudiosos s'havien fet ressò de cites que es troben en algunes obres en vers de Llull per explicar el caràcter mnemotècnic de la rima en la poesia lul·liana i, fins i tot, la descurança mètrica de Llull. Doncs bé, amb treballs com aquest no només es justifica la funció mnemotècnica de la rima en relació amb l'Art o amb el mitjà d'aprenentatge i difusió de cada obra, sinó que es demostra el domini de les tècniques versificadores per part de Llull, que sempre estan supeditades a la bona comprensió i difusió del seu missatge.

Anna Fernàndez Clot

102) Szpiech, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*

Com ens indica el títol, el llibre tracta no tan sols del fenomen de la conversió medieval, sinó també, i potser principalment, de les narratives que la presenten, tant els textos apologetics o polèmics amb voluntat de produir conversions, com les biografies (o autobiografies) dels protagonistes. A més, això va implicar a l'Edat Mitjana la necessitat d'elaborar una imatge nova d'autoritat textual, principalment en l'ús a partir del s. XII de fonts extrabíbliques. El primer capítol presenta els models clàssics del cristianisme, les conversions de Sant Pau i Sant Agustí, i explica com a l'Edat Mitjana la narrativa de la conversió es va anar apartant d'aquests models. Sense voluntat de completesa, que seria una tasca pràcticament sense fi, rastreja una multitud d'exemples dels segles XII-XV, principalment de conversions al Cristianisme, però amb incursions puntuals sobre conversions a l'islam (amb un apartat sobre Anselm Turmeda) i al Judaisme (en un capítol molt interessant sobre els khàzars). El capítol 4 està dedicat a autors catalans, els participants en la disputa de Barcelona de l'any 1263, Ramon Martí i Ramon Llull.

Els fonaments teòrics d'aquests temes amb la història de les seves formulacions estan exposats de manera clara i innovadora en la introducció del llibre.

Indica les complexitats del concepte de «conversió», que igualment pot assenyalar un canvi de convicció personal com d'afiliació social. Szpiech li dóna una definició molt àmplia com a *marker* («marcador» o «signe») d'alteritat, de canvi d'un estat espiritual o intel·lectual a un altre, d'una identitat a una altra. La narrativa d'aquesta experiència és presentada no com una cosa darrera de la qual ens cal descobrir una «realitat» històrica o biogràfica, sinó que és, en paraules de Szpiech, com un vitrall, una cosa feta no tant per mirar-hi a través com per ser mirada o contemplada per ella mateixa. Parla de l'associació d'aquestes narratives amb textos clarament apologètics o polèmics. Subratlla que aquestes narratives, en lloc d'oferir ideals de santedat o pietat, tenen una funció doble de reassignar el valor d'autoritat a fonts textuais filosòfiques o escripturals no-tradicionals, i de legitimar la utilització d'aquestes fonts per part del convers / autor. Així que la història de la conversió és presentada com a justificació del curs subseqüent de la vida, de manera que la descripció de la conversió caldria ser llegida à l'inverse, en funció d'aquest curs posterior.

L'apartat sobre Llull segueix el dedicat a Martí, i parla de la remarcable absència de citacions d'autoritats en Llull, que Szpiech contrasta amb l'ús meticolós i gairebé obsessiu en Martí (sobretot pel que fa a citacions en hebreu de fonts talmúdiques). També apunta una diferència tàctica: als dominics, al contrari de Llull, els interessa més l'apologètica i la correcció teològica que la persuasió, en un programa dirigit més al consum intern que a la missió. La segona part de la secció lul·liana es concentra en la *Vida coetània*, que l'autor qualifica com una «ficció quasihagiogràfica», on assenyala, per exemple, una semblança entre la revelació de l'Art a Randa i el do diví de les taules a Moisès. També hi assenyala la presència de moltes de les característiques teòriques explicades a la seva Introducció. Llull no la va dictar amb finalitats autobiogràfiques, sinó com a eina justificativa en la seva dèria apologètica. I això precisament en els dos sentits que Szpiech havia assenyalat: el de la reassignació del paper d'autoritat cap a una font no-tradicional, i el d'una explicació de per què Llull fou justificat en la utilització d'aquesta font.

En suma, és un llibre que navega a través de camps molt diversos amb intel·ligència i coneixement, i que sap coordinar perspicaçment la teoria amb fets històrics, o, més ben dit, amb els textos que els representen. Diria que és un llibre de consulta obligada per a qualsevol estudiós dels temes o figures històriques que tracta.

La meua única petita crítica és que en la part lul·liana, amb bibliografia en general al dia, no ha consultat la que hi ha sobre la construcció del personatge públic iniciat l'any 1295 i culminat setze anys més tard amb la *Vida coetània* (i el *Phantasticus*). Com a colofó, jo afegiria que, amb les eines que proporciona

aquest llibre, es podria estudiar la construcció del personatge de Ramon Llull, com a tasca conjunta de tres escriptors i plasmada en una colla d'obres. A més del mateix Llull, hi hauria el monge de Vauvert, que va redactar i embellir el dictat de la *Vida*, i a continuació, Tomàs Le Myésier, qui, a més d'organitzar l'immensa antologia de l'*Electorium*, on apareix la primera edició de la *Vida* seguida del primer catàleg d'obres del mestre, va redactar el *Breviculum*, on trobam un resum de l'Art amb esquemes analítics que mostren l'encaixament de les seves diverses peces l'una amb l'altra i amb la realitat, i una versió abreviada de la *Vida* il·lustrada de miniatures tan memorables que han acabat de fixar de manera inesborrable la nostra visió de Ramon Llull. Amb la tasca d'aquest tres autors, es completa la construcció de la narrativa biogràfica de Ramon Llull, de l'intent d'explicar la naturalesa inusual de la font que ell reclama com a autoritat, i de crear, com diu Szpiech, una «imatge d'*auctoritas*».

A. Bonner

103) Uscatescu Barrón, «La relación entre el *Ars inventiva veritatis* y el *Ars amativa*»

Il contributo di Jorge Uscatescu ha un andamento analitico, prefiggendosi di approfondire il rapporto fra l'*Ars inventiva veritatis* e l'*Ars amativa boni*. Le due opere, composte da Llull nello stesso anno (1290), sono annunciate dallo stesso Ramon come parte di una trilogia, il cui terzo volume avrebbe dovuto essere dedicato alla memoria, in stretta corrispondenza con le tre potenze dell'anima considerate secondo il ben noto e profondo modello agostiniano dalle molte sfaccettature: intelletto, volontà e memoria. Alla prima si collega la ricerca intellettuale della conoscenza, e dunque la *inventio veritatis*, mentre alla volontà pertiene la tensione alla fruizione amorosa di Dio, coi suoi risvolti mistici; la memoria non viene presa in considerazione allo stesso modo –cioè non le viene di fatto dedicato una terza *ars* da Llull, «mancanza» a cui rimedierà una significativa produzione nella tradizione lulliana, a partire dall'opera del maestro maiorchino Bernat Garí.

Lo studioso rileva il fine comune di entrambe le arti, che convergono nell'intento di promuovere la conoscenza e l'amore di Dio, e sottolinea –analizzandone i prologhi– che l'*Ars amativa* dipende strutturalmente dall'*Ars inventiva veritatis* (nonostante la diversa suddivisione, rispettivamente in cinque e quattro «distinzioni»); peraltro, procedendo nell'analisi con un confronto sistematico delle singole parti di entrambe, arriva a cogliere considerazioni metodologiche e di contesto che le distinguono profondamente, rendendole complementari. Questo

implica, dunque, che l'articolazione di intelligenza e amore non comporta l'annullamento della differenza fra le due potenze, ed è quanto emerge nelle conclusioni dei due scritti (ovvero nelle parti dedicate usualmente da Llull alla *habituatio*, all'esercizio pratico di ciò che ha esposto nelle sue arti), laddove i due testi prendono vie diverse: una normale sezione di questioni chiude l'*Ars inventiva veritatis*, mentre la conclusione dell'*Ars amativa boni* consiste –comunque dopo una consistente parte questionativa– in un dialogo fra amore, amato e amico, con i principi assoluti come ulteriori interlocutori. Questa parte dell'opera è considerata *muy curiosa* dallo studioso, ma in realtà la sua presenza si comprende bene considerando la relazione che l'opera dedicata all'amore intrattiene certamente con l'esiguo, ma importante gruppo di scritti mistici lulliani: anzi, le numerose menzioni dell'intelletto che l'*Ars amativa boni* presenta (più numerose addirittura che nella ben più ampia *Ars inventiva veritatis*) possono far pensare che la dipendenza strutturale del testo sull'amore dall'altra *ars* si rovesci, alla fine, in una ricomprensione della funzione stessa dell'intelletto in quella della volontà modellata dalla pratica «artistica» dell'amore.

Michela Pereira

105) Villalba i Varneda, «Alguns aspectes del llatí de Ramon Llull: *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstratiuae patefit*»

Pere Villalba es proposa resumir trets significatius que caracteritzen el «llatí de Ramon Llull» (expressió a revisar, segons les conclusions) a partir de l'obra esmentada al títol del seu treball, redactada originàriament en llatí, la qual situa c. 1284, i que està relacionada amb l'aplicació de l'*Ars demonstratiua*, centrada concretament en la demostració de l'existència de Déu, de la Trinitat i de l'Encarnació per mitjà de preguntes i respostes. Cal subratllar que es tracta d'una obra inèdita, i, per tant, sobre la qual Villalba ha treballat a partir de la lectura directa dels dos manuscrits conservats (ss. XIV i XV). El detallat resum dels continguts i de l'estructura no és només descriptiu: l'autor destaca elements que caldrà tenir en compte per a la seva interpretació correcta, com ara el significat de *modus* que porta el mateix títol o bé la correlació estructural entre les preguntes a les tres parts de l'obra.

Quant als trets lingüístics, a l'anàlisi de Villalba descobrim un sistema de treball que li permet aportar observacions generals i significatives. Per exemple: «De les 13.000 paraules que constitueixen el text d'aquesta obra, menys d'un u per cent està format per verbs, per expressions verbals, amb una omnímode presència dels verbs *esse*, *habere* i *existere*. L'obra, doncs, tindrà una tessitura

més aviat conceptual que d'acció, com s'escau a un tema d'argumentació teològica» (p. 284). L'anàlisi lingüística atén els ítems següents: 1. sintaxi nominal; 2-3. tots els tipus d'oracions subordinades; 4. expressions gramaticalitzades (*se habent ad*; perífrasis amb el verb *habere*; sintaxi del verb *fruer*); 5.1-9. connectors d'oracions coordinades o entre oracions (*nam*, *enim*, *quidem* i d'altres); 5.10-14. adverbis; 6. anàlisi del lèxic; morfologia dels correlatius; 7. recull de textos que posen en pràctica els trets destacats anteriorment.

Dintre de les conclusions –algunes de les quals, per cert, trobem proposades a l'inici, quan, per exemple, es mostra convençut del correcte nivell de coneixement que tenia Ramon Llull del llatí, en contra d'una part de l'opinió de la bibliografia–, Pere Villalba inclou una reflexió que decidim reproduir completament, ja que percebem el seu alt valor per a qui es dediqui a estudiar o esmentar el tema de la llengua en les obres lul·lianes i, per extensió, del nivell cultural de Ramon Llull. Diu el següent: «És ben cert que vaig ésser un dels promotors de l'expressió “el llatí de Ramon Llull”, quan tot just començava a entrar en contacte amb el tema. Ara crec que no es pot parlar del “llatí lul·lià”, com no es pot parlar del llatí de Tomàs d'Aquino o de Bernat de Claravall, sí del “llatí cristià”, en tant que s'infiltraren algunes innovacions gramaticals en consonància amb el tema. Cal, doncs, valorar els escrits llatins de Ramon Llull dins la perspectiva i en l'estat lingüístic de la seva època, el “llatí medieval”. El llatí, doncs, que utilitza Ramon Llull és gramaticalment correcte, amb peculiaritats i/o desajustos pel que fa a la preceptiva estilística, però sobretot és rellevant per la seva ampliació lèxica, aspecte aquest veritablement personal i diferenciador, que el situa per davant d'altres intents d'altres autors més o menys contemporanis seus» (p. 296).

Óscar de la Cruz Palma